

Title	苦しみという名の贈りもの - ダライ・ラマ14世における 思いやりと普遍的責任( Dissertation_全文 )
Author(s)	辻村, 優英
Citation	Kyoto University (京都大学)
Issue Date	2009-03-23
URL	<a href="http://dx.doi.org/10.14989/doctor.k14715">http://dx.doi.org/10.14989/doctor.k14715</a>
Right	
Type	Thesis or Dissertation
Textversion	author

# 苦しみという名の贈りもの

——ダライ・ラマ 14 世における思いやりと普遍的責任——

辻村 優英

## 目次

凡例	4
はじめに	5
第1章 ダライ・ラマ 14 世の宗教観と思いやり（共苦）の位置づけ	17
第1節 ダライ・ラマの思想史的位置と彼の宗教観の変遷	17
第2節 ダライ・ラマ 14 世における宗教（religion）とスピリチュアリティ（spirituality）	24
第3節 チュウ（chos）について——チュウスイ・スンデル（chos srid zung 'brel）を例に	25
① チュウスイ・スンデル（chos srid zung 'brel）の諸定義	26
② チュウスイ・スンデル（chos srid zung 'brel）における政治体制の変化	28
③ チュウスイ・スンデル（chos srid zung 'brel）におけるチュウ（chos）の変化	33
④ 非暴力としてのチュウ（chos）	38
⑤ スピリチュアリティとチュウ（chos）	43
第4節 クンロン（kun slong）の変革（chos）としてのチュウ（chos）	47
第5節 普遍的チュウ（chos）としての思いやり（共苦）World Religion と Universal Religion	51
第2章 苦しみという名の贈りもの——思いやり（共苦）における互酬の論理	55
第1節 思いやり（悲）とは何か	55
第2節 「空」を介する「悲」の理論と、「空」を介さない「悲」の理論	58
第3節 「悲」の基盤としての自我意識と欲求	60
第4節 自己は苦を欲することができるか	65
第5節 有情が苦から離脱するように欲さないことはできるか	68
第6節 思いやり（悲）の対象である有情に、自己は含まれるか	68
第7節 自己は、自己が苦から離脱するように欲さないことはできるか	70
第8節 自己は、他者が苦から離脱するように欲さないことはできるか	71
第9節 他者の苦それ自体を、自己は苦しむことはできるか	71
第10節 感情移入：他者の苦に「耐えられないこと」	74
第11節 自他平等：「耐えられなさ」の基盤	77

第12節	苦しみという名の贈りもの——かけがえのない苦と他者——	79
第13節	他者だけが苦しむことに「耐えられないこと」	83
第14節	「耐えられなさ」の行き着く先	83
①	他者の苦を苦しもうとすること	84
②	他者が苦しまないように欲すること	85
第15節	思いやり（悲）における互酬の論理	85
第3章	「苦の遍き共有・応答」としての普遍的責任（Universal Responsibility）	87
第1節	普遍的責任（Universal Responsibility）に対する疑義	87
第2節	普遍的責任（Universal Responsibility）の語源	89
第3節	Universal について	92
①	「世界」としての Universal	92
A	「環境」としての世界	93
B	「有情」としての世界	96
②	「普遍」としての Universal	99
第4節	Responsibility について	101
①	「菩薩の勇ましい心」としての Responsibility	103
②	「大悲」としての Responsibility	104
第5節	「苦の遍き共有・応答」としての普遍的責任（Universal Responsibility）	109
第6節	疑義に対する答えと考察	110
おわりに		112
謝辞		114
文献表		115

## 凡例

本論文における外国語文献からの引用はすべて辻村が訳出した。ただし、既約のあるものは多少の差こそあれできるだけそれを参照するようにした。日本語訳を引用したものは、引用箇所末尾の注に邦訳文献を挙げた。引用箇所末尾の注に記されている文献が外国語文献ならば辻村訳であり、邦訳文献ならばその文献の邦訳者からの引用である。

チベット語の表記は拡張ワイリー方式に従った。

ウェブサイトからの引用については、引用文の末尾に URL と閲覧日を記した。

## はじめに

私にできるのは人々の苦しみを分かち合うことによって、人々の役に立てるよう努力することだけである[Dalai Lama 1999a: 4]。

2000年にダライ・ラマ 14 世（以下、「ダライ・ラマ」と表記するものはダライ・ラマ 14 世のことを指す）は京都精華大学を訪れ講演をした。筆者はそのときの模様をテレビ番組で見っていた。ダライ・ラマに対する質問の時間があり、何人かがダライ・ラマに質問をぶつけていた。ダライ・ラマはマスメディアでよく見られるようなユーモラスな表情をたたえて、軽快に答えていた。だが、そのなかで一人の女性がした質問は、ダライ・ラマのそれまでの表情を一変させた。彼女は、人とうまく関係を結ぶことができないのだからどうすればよいか、と尋ねた。ダライ・ラマは決して高いところから見下すような答えをしなかった。あなたの置かれている状況を私は詳しく知っているわけではない、と慎重な姿勢を見せ、もう少し視野を広めに持ち、環境を変えたらよいのではないかと、という意味のことを答えていた。そのように述べた後、ダライ・ラマは彼女を壇上に上げて、温かく抱擁をした。まるで、彼女の苦しみを自らが引き受けるように。その後のインタビューで彼女は明るい表情で、私にも何かできるんじゃないかと思えるようになった、と述べていた。筆者がそのときに得た印象では、ダライ・ラマの真の回答は言葉のなかにはなく、彼女の苦しみを自ら引き受けるような温かい抱擁のなかにこそあると思わずにいられなかった。

「人とのつながりをいかにして作りだすことができるか」という問いは当時の筆者にとってことさらに重大な問題であった。筆者は彼女の問いかけに共鳴するとともに、彼女に対するダライ・ラマの振る舞いに心が強く打たれ、目頭が熱くなった。ここに、筆者の当時の悩みに対する重要な答えがあるのではないかと直感した。

「人とのつながりをいかにして作りだすことができるか」という問いが生まれるのは、人とのつながりを感じられず、孤独感に苛まれているからである。この孤独感は筆者だけの問題にとどまらない。孤独感は現代日本社会を考える上できわめて大きな重要性を帯びていることを象徴的に示す事件が、今は続発している。いわゆる「アキハバラ事件」（2008 年 6 月）はそのひとつである。この事件を受けて、芹沢俊介著『若者はなぜ殺すのか アキハバラ事件が語るもの』や大澤真幸編『アキハバラ発〈00 年代〉への問い』という書物が刊行されるなど、その社会的影響は甚大である。

「アキハバラ事件」とは、2008 年 6 月 8 日の日曜日、25 歳の青年 K が東京秋葉原の歩行者天国にトラックで突進し、トラックを降りてダガーナイフでその場にいた 17 人を無差別に殺傷した事件である。

この事件を耳にした当初、あまりの悲惨さに驚きを隠せなかった。人を殺そうなどという犯人の動機は絶対に共有できないし、厳しく断罪されるべきであるにはちがいない。し

かし、青年 K が犯行におよぶまでの心の状態について耳にしたとき、そこに他人事では済まされない部分があるように思われた。それは、青年 K の心を蝕んでいた孤独である。

芹沢は青年 K の孤独を二つの意味で捉えている。一つは働く場所での孤独感ないしは疎外感、もう一つは人間関係に由来する孤独感である[芹沢 2008: 29]。

前者について芹沢は次のように説明している。青年 K は派遣労働者であった。「派遣労働の現場で必要とされているのは《俺》ではなく《人》。固有の名をもち、固有の性格をもつ、世界にひとつしかない《俺》という存在を求められているのではない。そのような固有な存在としての《俺》を取り去った後の、足りる、足りないで減らされたり増やされたりする《人》なのである」[芹沢 2008: 39]。「固有の存在としての《俺》を取り去った後の、数としての《人》、誰とでも取り替え可能な、非個性的な人間である——これが青年の感受した疎外感である」[芹沢 2008: 41]と芹沢は結論する。芹沢の分析が示しているのは、青年 K が勤務する派遣労働の現場における人間関係の「物化」であると思われる。人間を固有の「心を有するもの」として見ているのではなく、「商品」(物)として見ている社会的状況である。

このような物化した人間関係は、なにも現代日本社会に限定されるものではない。エーリッヒ・フロム (Erich Fromm) による半世紀以上も前の分析は、現代日本社会を考えるうえで、いまだに色褪せてはいない。

近代人の孤独感や無力感は、かれのあらゆる人間関係のもっている特徴によって、さらに増幅される。個人の他者との具体的な関係は、直接的な人間的な性格を失い、かけひきと手段の精神とみなされるようになった。市場の法則があらゆる社会的個人的関係を支配している。競争者同士の関係は、相互の人間的な無関心にもとづかなければならないことは明らかである。もしそうでなければ、誰一人として経済的な仕事を遂行することはできない。たがいに争い、必要ならば、実際に他人を経済的に破滅させることもためらってはられない。・・・経済的な関係ばかりでなく人間的な関係もまた、疎外 (alienation) された性格をおびている。それは人間同士の関係 (relations between human beings) ではなく、物同士の関係 (relations between things) である [Fromm 1994(1941): 118-119]。

またジークムント・バウマン (Zygmunt Bauman) は、人間関係の物化を取り替え可能なスペアのようなものとして描いている。

不安定な経済的・社会的状況は、使い捨ての物 (disposable object)、あるいは一回しか使わない物 (object for one-off) で満たされた容器として世界を認識するよう人に仕向けている。・・・すべての《部品》(part) は《スペア》(spare) で、取り替え可能 (replaceable) であり、また取り替え可能のほうがよいのである。・・・長期目標を設

定し、集団の力の増強のために、私的利益を放棄し、未来の喜びのために現在を犠牲にすることは、魅力的なことでも賢明なことでもない。いま、ここにある機会を利用しないのは、機会を逃すことである。すなわち、機会を利用しないことは、許すことのできないことであり、簡単に弁明できないし、その正当性を立証できないことである。今日の係り合いは明日の好機の邪魔になるから、係り合いがより薄く表面的であればあるほど、損害は少なくてすむ。《いま》(now)という言葉がいかなるものにあてはめられ、いかなる意味をもっていようと、それは生活戦略 (life strategy) のキーワードになっている。不安定で予測できない世界において、利口なさずらい人は、軽く旅行する幸せな地球人の姿をまねようと最善をつくそうとする。彼らは移動を引き留めるいかなるものを断っても、さほど涙をながすことはない。人間の絆 (human bonds) はエンジンの部品と同じでないことを思いめぐらすほど長く立ち止まることはめったにない——既成の絆などないこと、密閉されると絆がすぐに腐って崩壊してしまうこと、使われなくなると取り替えもきかなくなることに思いめぐらすことはない [Bauman 2000: 162-163]。

バウマンが言うように、今の社会には《いま》しかなく、過去も未来もない。それは、近代社会における人間と人間の出会いに明瞭に現れている。バウマンは、リチャード・セネットによる「見知らぬ者たちが出会う居留地」(a human settlement in which strangers are likely to meet) という都市の定義を参照しながら、近代社会における見知らぬ者同士の出会いは、「非出会い」(a mis-meeting) であるという [Bauman 2000: 94-95]。バウマンのいう「非出会い」とは、過去とのつながりの感覚、会わずにいたあいだの試練・苦悩・喜び・楽しみについての語らい、共有する思い出、共通のよりどころや進展させる共通性といったものが存在しない、「過去のない出来事」(an event without a past) のことである [Bauman 2000: 95]。こうした出会いは、たいてい「未来のない出来事」(an event without a future) であり、その場で完結する一回かぎりの偶然にすぎないとバウマンは言う [Bauman 2000: 95]。

人間と人間の出会いが、共有する過去もなく作り上げていく未来もない「非出会い」であるために、「絆 (bonds) や協調 (partnership) は、生産される (produced) のではなく消費される (consumed) ものとみなされ、そのように扱われる」ようになる [Bauman 2000: 163]。人間同士の絆は、継続的努力と時折の自己犠牲によって作り出されるものではなく、買われた瞬間に充足をもたらすだけの消費物 (consumer objects) となっているとバウマンは指摘する [Bauman 2000: 164]。

近代社会において人間同士の絆が単なる消費物となるとき、それは生産とは全く違った様相を帯びる。生産においては人々が共に協力し合うものだが、消費はそうではない。消費はすべて個人的におこなわれる、孤独な行為 (lonely activity) である [Bauman 2000: 165]。バウマンによれば、人間の絆は孤独な個人によって消費されるものでしかない。即時的な



喜びの実現や満足の追及に役立つ消費物としてしか人を見ない。それゆえ自分の即時的満足と関係のない人にたいしては不寛容になる[Bauman 2000: 164-165]。こうして永続的な連帯感をもった人間の絆はますます崩壊し、即時的な満足を与える「物」としての人間の絆を消費するという孤独な行為が繰り返されることになる。

こうしたバウマンの社会構造的分析は、芹沢による青年 K の置かれていた環境についての分析と概ね符合している。青年 K が従事していた派遣労働の現場において、彼はいつでも取り替えのきくスペアのような位置づけだった。そこでは人間同士の絆など生まれることはなく、彼は孤独だった。青年 K がネット依存であったのは現実の世界における孤独から逃れるためだった[芹沢 2008: 32]。しかし、青年 K が依存していたネットの世界とは、まさしくバウマンのいうような「非出合い」の先鋭化した場にほかならなかった。それは、即時的な満足を与えこそすれ、永続的な人間同士の絆を与えてくれるものではなかった。

青年 K はネットの世界では決して心が満たされることはなく、あくまでも現実の世界における孤独から解放されたかった。彼の感じていた現実の世界における孤独のなかで、ことさら重要性を帯びるのは、芹沢の言う人間関係に由来する孤独である。

この点について芹沢は以下のように分析している。青年 K の抱いていた孤独とは「心の中に特別な《誰か》がいない状態」[芹沢 2008: 58]である。それは、赤ん坊がするような絶対依存を無条件に受容する絶対受容者としての「受けとめ手」[芹沢 2008: 48]の欠如、母親の役割をもつ存在の欠如を指している[芹沢 2008: 52]。それゆえ、青年 K は「誰にも理解されない 理解しようとされない」という文章をつづっている。この受け身の文章には、他者を理解する主体としての自分が主軸になるのではなく、相手に自分への理解を真っ先に求めてしまう姿勢が表れていると芹沢は分析している[芹沢 2008: 46]。青年 K はいつでも取り替えのきくような物のような人間関係を築くことはできても、特別な「誰か」としての人間関係を築くことができずにいた。バウマンのいう「非出合い」でない出合い、すなわち継続的努力と自己犠牲によって生産される人間の絆への渴望が青年 K の心を占めていたのであろう。それゆえ、青年 K のネットへの書き込みの文章は、受け身の形をとらざるをえなかったにちがいない。

このように見てくると、派遣労働に代表される雇用環境や、芹沢のいう「受けとめ手」の欠如、バウマンのいう「非出合い」に彩られた社会構造が「アキハバラ事件」の引き金を引いたといえるかもしれない。

しかし、いかんともしがたい社会構造のなかにおいても、青年 K のような受け身な姿勢ではなく、積極的に他者を理解しようとする姿勢を持つことのできる余地が全くないとはいえない。消費されるような「物」ではない人間同士の絆を構築するための取掛かりを見つけ出そうとする道が完全に閉ざされているとはいえない。それが社会構造的にいかに困難であるかのように思われるにしても、いかに些細なことにすぎないにしても、まわりに他者がいるかぎり、彼らと心の通った絆を構築する可能性が完全に閉ざされているわけではない。

蘭田坦はマスメディアで報じられるさまざまな凶悪事件について「当面、現実的な対策や具体的な防止策が考慮されなければならない」[蘭田 2006: 24]としながらも、「これらの事態をたんに一部の例外的な、異常なケースとして済ますのではなくて、より根本的に、あるいはもう少し原理的なところにまで遡って、現代という時代や社会全体のあり方から、そして、そこに生きる人間の全体的な問題として考えてみることも必要ではないか」[蘭田 2006: 24]と言う。この蘭田の発言は 2006 年のものであり「アキハバラ事件」とはかわりがない。しかし「アキハバラ事件」を経験した今日、彼の提言は過去のものとなるどころか、一層その重みを増しているように思われる。

私にできるのは人々の苦しみを分かち合うことによって、人々の役に立てるよう努力することだけである[Dalai Lama 1999a: 4]。

ダライ・ラマのこの言葉は、「現代という時代や社会全体のあり方から、そして、そこに生きる人間の全体的な問題として考えてみる」という蘭田の提言にまさしく呼応するような言葉、現代社会に生きる人々に向けられた言葉でもある。

ダライ・ラマの居城だった「赤い丘」(dmar po ri)<sup>1</sup>が、かつてとは異なる赤色<sup>2</sup>に染まり、「雪の国」(gangs can ljongs)<sup>3</sup>チベットを離れざるを得なくなったダライ・ラマは、自分の苦しみにについてではなく人々の苦しみにについて語る。かつてチベットはまさに「雪の国」のように、近代世界からは固く閉ざされていた。近代世界の新参者[Dalai Lama 1999a: 3]である彼は、自分が突如として目にするようになった近代世界についての印象を綴っている。

彼は幼い頃、ある裕福な家庭に招かれて西洋を訪れたことがあった。そこは、大きな家で設備も立派なものが揃えられており、召使が欲しいものを何でも持ってきてくれるところだった。家の人も愛想よく丁寧で、心もくつろいでいるように見えた。ここは富が幸福の源泉であることのなによりの証拠だろう、そうダライ・ラマは思ったという[Dalai Lama 1999a: 7]。

ダライ・ラマによるとチベットは昔から物質的にとても貧しい国だった。そのような国に住んでいた彼は、物質的な富が苦しみのすべてを解決できるとは思っていなかったものの、富が苦しみを大きく減らしてくれるのではないかと信じていた[Dalai Lama 1999a: 6]。それゆえ、彼が訪れた西洋の裕福な家庭は、彼の期待を裏付けるものとして映った。しかし、その思いはすぐに裏切られることになる。

ダライ・ラマがその家のバスルームに行ったとき、棚の扉が少し開いていた。そこで彼

---

<sup>1</sup> ラサにあるポタラ宮殿（ダライ・ラマの居城）が建っている場所である。「赤い丘」はその昔、観自在菩薩が有情を救おうと誓願を立てて修行をした場所とされている。

<sup>2</sup> 共産主義とはチベット語でマルピリンルー（dmar po'i ring lugs）と言い、文字通り訳すと「赤い主義」となる。

<sup>3</sup> チベットの別名である。

が目にしたものは、ずらりと並んだ精神安定剤や睡眠薬だった。外側の見かけと心の中の現実とは大きなギャップがある、と彼は改めて強く思い知らされた[Dalai Lama 1999a: 7]。

ダライ・ラマは亡命後、物質的に豊かな国を訪れるたびに、驚くほど多くの人が大きな不安と不満を持っているという現実は何度も直面した。

表面下では、多くの人々が自分の生活に不安と不満を感じている。人々は孤立(isolation)したように感じ、それが憂鬱に変わる。そうした結果、陰鬱とした雰囲気(troubled atmosphere)が発展した世界の特徴となっている[Dalai Lama 1999a: 6]。

近代世界の新参者と自称するダライ・ラマは、当初、物質的发展を遂げた社会では人々は心から幸せになれるものと思っていた。しかし、現実はそうではなかった。物質的に富めば富むほど幸せになるのではなく、富めば富むほど心が貧しくなり、孤独感に蝕まれる[Dalai Lama 1999a: 7]。これがダライ・ラマの実感だった。

彼は現代社会を以下のように分析している。

近代社会の都市化の進展によって、人々の生活は高度に一極集中しお互いの距離が近くなっている。この文脈において、今日、われわれは他者に頼る代わりにできることなら機械やサービスに頼ろうとしている。以前なら農民は親戚に声をかけて収穫を手伝わせたものであったが、今日では単に契約者に電話をするだけである。近代的な生活は、できるだけ他者に直接頼らないようにできている。できるだけ自分が独立していられるように、自分の家や車やコンピューターなどを所有しようという普遍的な野心(universal ambition)が多かれ少なかれすべての人にあるように思われる。これは自然なことで理解できるものである。科学や技術の発展の結果として人々が享受している自律性(autonomy)の増大は良い点である。実際、今日では以前に比べてはるかに独立していられるようになっている。しかし、これらの発展によって、自分の将来は自分の周りの人々にではなく、仕事や雇用人に依存しているという感覚(sense)が生じることとなった。そうして、自分の幸せにとって他者は重要でないのだから、他者の幸せは自分にとって重要ではないというようにますます思うようになった。私の見解では、人々が愛情(affection)をお互いに示すことがますます難しい社会をわれわれは作りあげたようである。あまり豊かでない(一般的には田舎の)社会の安心させるような特徴として見出せる共同体意識や帰属意識の代わりに、われわれが手にしたものは大きな孤独感(loneliness)や疎外(alienation)である[Dalai Lama 1999a: 7-8]。

ダライ・ラマは現代社会に蔓延する孤独感や疎外感の原因を経済過程と科学技術の中に見ている。彼は現代社会の人々が機械やサービスにより多く依存し、他者に直接頼らなくなったと言っている。彼のこの分析は、現代社会の人々が「人」に頼るのではなく「商品」

に頼るようになった、ということを意味している。マルクスが分析しているように、資本主義社会において人の労働力は貨幣によって取引される商品として扱われる。人の行う労働やサービスは貨幣と等価交換される商品でしかない。

ダライ・ラマは人間の物化という現代社会の特徴を鋭く見抜いていた。それゆえ彼は、「人々が愛情をお互いに示すことがますます難しい社会をわれわれは作りあげた」と述べる。人が物（商品）とみなされるのであれば、いかに自分が価値のある物（商品）であるかを「雇用人」にアピールし、競争に勝ち抜かねばならない。そのような状況下で人々は利己的になり、孤独感や疎外感が蔓延した。そうダライ・ラマは考えている。

今村仁司はこうした現代社会の問題について、資本主義が贈与体制のなかに保存されてきた相互扶助や客人歓待の道徳を含む文化制度を崩壊させ、それらに代わって自己関心＝自己利益の極大原理が社会を覆うようになったと指摘している[今村 2000: 271]。ダライ・ラマはこのような現代社会のあり様に気付き、これを憂慮しているのである。

そう感じるようになったダライ・ラマは、物質的に発展し孤独感につつまれた現代社会の対極に位置する、共同体意識の残るあまり豊かでない社会に憧憬を抱くにいたった。それは、親戚に声をかけて収穫を手伝ってもらったり[Dalai Lama 1999a: 7]、家人の留守中に客が来ても勝手に中に入って何かを食べながら家人の帰りを待ったりするような社会[Dalai Lama 1999a: 12-13]である。ここでダライ・ラマが想定しているのは贈与と返礼といった互酬の原理が支配的な社会だといってよい。モーリス・ゴドリエが指摘するように、互酬は社会関係における連帯意識や人格的紐帯を創出する[ゴドリエ 2000: 148-151]。ダライ・ラマは互酬によってもたらされる連帯意識に思いを馳せているのである。

ダライ・ラマが何よりも思いを馳せている社会は、むしろ彼の属するチベット人社会であろう。ここで、チベット人の日常におけるダライ・ラマと仏教の占める位置について、筆者のフィールドワークの体験から見たものを少し記しておきたい。

ダラムサラにはダライ・ラマの住まいとツクラカンと呼ばれる中央寺院が小高い丘に向かい合うようにして立っている。そしてその周りには巡礼路が（おそらく自然発生的に）作られている。毎朝早くから老若男女問わず、数珠を片手に、「オムマニメペフン」という代表的なマニを唱えながら巡礼路を何周もする。これは最低3周しないといけないらしく、筆者が一周だけして帰ってきたというと、知り合いのチベット人に「3周しないといけない」と冗談交じりに諷められたことがある。この巡礼路の最後のほうに電柱が一本立っているところがある。チベット人たちはそこでくると後ろを向き、手を合わせる。彼らの視線の先にはダライ・ラマの住まいがある。彼らはそこでダライ・ラマに敬意と信仰の眼差しを向ける。

ダライ・ラマに対するチベット人たちの心からの敬意は、日常生活における会話からもうかがうことができる。筆者が友人と話をしているとき、「ギャルワ・リンポチェ（ダライ・ラマ）が言うには（lab pa yin na）・・・」というとき、すぐさま、「ギャルワ・リンポチェがおっしゃるには（sungs pa yin na）、と言わないといけない」といつてたしなめられた。チ

ベット語では日本語と同じく敬語 (zhe sa) が発達している。ダライ・ラマに言及するときには、必ず敬語を用いなければならない。これは形式的にそうしなければならないと決まっているからではなく、チベット人のダライ・ラマに対する心からの尊敬がそうさせるのである。他に、筆者がダライ・ラマの顔写真が表紙に載っている本を買ってきて友人に見せると、それを額につけるなど、ダライ・ラマに対する心からの敬意が感じられる場面はじつに多かった。

ダライ・ラマの各地での説法はダラムサラのテレビで見ることができる。筆者がチベット人の友人トゥプテン・テンジン氏と夕食をとりながらそれを見ていたとき、彼は「ギャルワ・リンポチェがおっしゃるように、仏教徒はちゃんと仏教の勉強をしないといけない」、と語っていた。彼はインドに移転したデブン僧院で 13 年間僧侶をしていたことがあり、現在は還俗している。彼が言うには「チベット人はみんなチュウパ (chos pa) だが、チュウ・ツェンニーパ (chos mthsan nyid pa) を理解している人は本当に少ない。本当ならみんなチュウ・ツェンニーパをちゃんと理解しないといけない」と言っていた。「チュウとチュウ・ツェンニーパはどうちがうの」と筆者が聞くと、「チュウはどの宗教にもある。キリスト教にもイスラームにもチュウはある。例えばニンジェとかね。でもチュウ・ツェンニーパは仏教独特のものだから、仏教徒はそれを勉強しなければならない。マニを唱えとか、マニ車をまわすとか、それはたしかにチュウだから、それをする人はチュウパではある。でも、それはチュウ・ツェンニーパではない」。筆者が「チュウ・ツェンニーパって何なのか」と聞くと、「それは断ち切ること。煩惱障と所知障を断ち切ることだ」と言っていた。筆者の質問にこのように彼が次々と答えられたのは、彼が僧侶としての経験をもっていたからである。

僧侶経験がない一般人は、マニを唱え、マニ車を回せばそれで仏教徒になれると考えている。ダライ・ラマはそのことに批判的で、両親が仏教徒で、自分もマニをとるから仏教徒だと思って満足してはいけなさと考えている。筆者が友人と見ていたテレビでダライ・ラマはそう述べていた。

ダライ・ラマがチベット人たちに仏教の勉強をするようにというのは、チベット人たちの仏教についての固定観念を意識してのことである。それは、「仏教教育は僧侶のもの」という固定化された観念であり、ダライ・ラマはそれに対して批判的である。この観念は徐々に薄らいできているらしいが、まだかなり残っているようである。

伝統的にチベット人にとって教育 (shes yon) とは仏教を勉強することを意味していた。それゆえ、彼らのなかで近代教育 (deng dus kyi shes yon) とは何であるかが問題である。かつて筆者はチベット人友人の幼なじみゲルク派のゲシェー・ララムパ (仏教学博士) と話をしたことがある。そこで彼は「近代教育とは、英語と科学 (tshan rig) を学ぶことなのか。仏教はどうなるんだ。物質的發展 (phyi'i dngos po yar rgyas) は重要かもしれないが、内的發展 (nang sems kyi yar rgyas) も重要だ」と述べていた。他方、彼らのなかでは近代教育の欠如がチベットの悲劇の原因の一つとみなされており、近代教育の埒外にあ

るとみなされる仏教にその悲劇の要因があるのではないかという意識も見られた。実際ダライ・ラマは、当時の大部分のチベット人が仏教に忠実に従っていればチベットは保護されるという甘い見通しを持っており、仏教がチベットの悲劇をもたらした間接的要因であるという認識を示している[Dalai Lama 1996(1994): 146]。しかし、仏教は彼らの心の支えであり、彼らの日常生活の根底に横たわっている。仏教なしに、彼らの文化はありえない。月に一回は僧侶を家に招き、チベット語でシャプテン (zhabs brtan) という祈祷をする。祈祷専門のシャプテンパ (zhabs brtan pa) と呼ばれる僧侶がいるほどだ。彼らにとって仏教とは、そのチベット語である「ナン・チュウ」(nang chos、「ナン」は「内側、心」を意味し、「チュウ」は「法」「宗教」などを意味する) という言葉が示すように、内的発展にとってきわめて重要な位置を占めている。それゆえ、教育＝仏教＝内的発展に対抗するような近代教育＝科学＝物質的発展が持ち込まれることに対して、少なからぬ疑念が生じるのは当然のことかもしれない。これにはここでは触れない。いずれにせよ、仏教の本格的な学習は僧侶たちがするものであり、一般人はそれをしないという観念が支配的だった。

だからといって、仏教の教えが一般人に浸透していないわけではない。たしかに経典を基礎にした学問的な知識は一般人の手には届かないかもしれないが、一般の日常生活の中には脈々と伝えられている仏教の教えがあった。筆者の友人であるタシは次のようなことを述べていた。「一般の人は教育がなかった。もちろんそれは仏教のことだ。でも、一般の人は仏教の核心は理解している。それは親から学んでいくものだ。たとえば思いやり (ニンジェ、snying rje) がそれだ。彼らは難しい勉強をしなくても、仏教の核心であるニンジェをちゃんと学んでいる」。タシ・ラブゲイ (Tashi Rabgey) は「チベットで一つ共通の教義があるとすれば、それは思いやり (compassion) だった」と述べている[Tashi Rabgey 1994: 15]。またマーガレット・ノワク (Margaret Nowak) によると、思いやり (共苦) がチベット人たちの自己規定にとって重要な基盤になっている[Nowak 1984: 90-92]。思いやり (snying rje) はチベット人の価値観の核心である。

一般人にとって仏教は、チベットという過酷な自然状況、生活形態などと相まって伝承されてきたもの、僧侶におけるそれとは別の仕方を受け継がれてきたものである。亡命後も彼らは物質的に困窮した状況にある。たとえば、筆者の最も親しい友人の家には冷蔵庫があった。そこは四畳半一間くらいのアパートのようなところで、他人の部屋には冷蔵庫がなかった。隣人は友人の冷蔵庫を何度となく借りに来たり、鍋や調味料などを互いに貸し借りしたりしていた。状況的にそうせざるをえないのだが、そういったこともニンジェであると理解されている。筆者の友人が常に口にしていたのは、「人の役に立てればそれでいい」という言葉だった。筆者が冗談っぽく「あなたには大悲 (ニンジェチェンポ、snying rje chen po) があるね」と大げさにいうと、照れるように苦笑しながら、「チベット人のシカ (gshis ka、気質) だよ」と言っていた。

こうした「ニンジェはチベット人の気質である」というチベット人のニンジェに対する意識は、彼らの家族形態や出身地の縁によって維持されてきたものと思われる。筆者の

友人でシガツェ出身のチベット人の家に赴いたとき、全く知らないチベット人が一人で彼の家の中でテレビを見ていた。直後に筆者の友人が戻ってきたので、見知らぬ彼は筆者の友人と約束をして出て行った。筆者が「彼は誰なのか」と聞くと、「同じふるさとの人」と答えた。「ああ、シガツェにいたときの友達ね。でも、若すぎないか」と聞き返すと、「いや、昨日たまたま道で出会った人だよ」と答えた。「え、じゃあ知らない人なの」というと「そうだ」と答えていた。筆者の友人は、同郷出身者だというだけで、ほとんど見ず知らずのチベット人に家の鍵を渡し、自分の部屋を使わせていたのである。現代の日本社会ではありえない事態に驚きを隠せなかった。なぜそのようなことをするのかと聞くと、次のように教えてくれた。「チベット人はまず家族を大事にする。今は亡命しているからお金がない。だから、家族の誰かがアメリカやヨーロッパなどの外国に行って働く。そしてそこで得たお金をインドに残っている家族に送る。そうしないとやっていけない。次に、同じふるさとの人を大切にする。知らない人でも同じふるさとだったら家族同然に扱う。それがチベット人のコムシ（goms gshis、習慣）だ」。チベット人が自らの気質だと考えるニンジェは、仏教によるところが大きいが、血縁と地縁にもとづいて習慣化されたものでもある。

亡命チベット人社会は、物質的に発展し孤独感につつまれた現代社会の対極に位置する、共同体意識の残るあまり豊かでない社会の面影をいまだに色濃く残している。ダライ・ラマはこうした社会における連帯感に思いを馳せている。しかし同時に、ダライ・ラマは、こういった社会を下手に理想化してはならないともいう。なぜなら、発展の遅れた社会に見られる強い協力関係は、善意にもとづいたものではなく、相互協力なしには生きていくことができないという社会的な強制力や、無知によるものかもしれないからである[Dalai Lama 1999a: 13]。しかも医療技術や情報技術、産業技術といった物質的發展による恩恵は、人々の幸福を達成するのに有用である。それゆえ、物質的發展を捨てれば現代社会の問題が解決すると思えるのは短絡的であるとして、現代社会における個人の自律性と物質的恩恵とを維持しながら利己的な考えを抑制し、連帯意識（共同体意識）<sup>4</sup>を取り戻す必要があるとダライ・ラマはいう[Dalai Lama 1998a: 34]。ただし、ダライ・ラマの目指す連帯意識は、家族や村落、国家といった枠を中心に形成されるものではない[Dalai Lama 1998a: 79-80]。

こうした現代社会の対極に位置する社会に対する憧憬と批判を併せ持ったダライ・ラマの視点は、まさしく現代社会を見据えている。ダライ・ラマは孤独感などの現代社会における諸問題に対処すべく次のように提言する。

実際、他者への関心（concern）によって動機づけられた行動を取り始めるやいなや、

---

<sup>4</sup> ダライ・ラマは共同体意識（sense of community）という言葉を用いる。しかし、彼のいう共同体意識は、家族や村落、民族といった共同体によって規定されるものではないので、共同体意識ではなく連帯意識という言葉を用いた。

絶望感 (sense of hopelessness) や孤独感 (sense of loneliness) などといった、近代生活の特徴となっている精神的あるいは感情的な苦しみは軽減される [Dalai Lama 1999a: 111]。

「他者への関心によって動機づけられた行動」、これはダライ・ラマの思想を貫く大きな柱であり、一言でいえば「思いやり (共苦)」である。思いやり (共苦) にもとづいた行為、「受け身」ではなく積極的に他者を理解しようとする行為によってこそ孤独感は軽減される、とダライ・ラマは考える。

多くの場合人々は自らイニシアティヴをとるよりも、他者から積極的に受け入れられたいと思う傾向にある。しかし、それは間違っていると思う。そうした態度は問題を引き起こし、他者から孤立した感覚 (a feeling of isolation from others) を助長する障壁となるだろう。それゆえ、もしあなたが孤立感 (isolation) や孤独感 (loneliness) を克服したいのなら、基本的な態度を大きく変える必要がある。その最良の方法は、あなたの心に思いやり (compassion、共苦) を抱いて他者に接することである [Dalai Lama 1999(1998): 53]。

こう考えるのは、彼のいう思いやり (共苦) それ自体の中に、他者との連帯感をもたらす論理が内在しているからではなかろうか。人を「物」と見ず、「心を有するもの」と見るような論理が内在しているからではあるまいか。

すでに述べたように、ダライ・ラマは互酬によって創出される連帯感に思いを馳せ、できることならその連帯感を今の時代にふたたび呼び起こしたいと考えている。彼が思いやり (共苦) を持ち出すのはこのような問題意識にもとづいてのことである。だとするならば、ダライ・ラマのいう思いやり (共苦) には互酬の論理が内在しているであろう。しかもそれは、人をスベアのように取り替え可能な「物」ではなく独自の「心を有するもの」として見る論理であるはずだ。そのような論理を内包しているものとして「思いやり (共苦)」を、他者の苦を「贈りもの」として受け取り、それに対する応答として位置づけることができるのではないか。この仮説を論証することが本論文の目的である。

バラティ・プリ、ホセ・イグナチオ・カベゾン、レオナルド・R・チャペラ、ロバート・サーマンらの手による代表的な先行研究において、たしかにダライ・ラマの政治思想・非暴力思想・人権思想・宗教間対話を説明するうえで、彼のいう「思いやり」(共苦) が重要な役割を果たしていることは指摘されている。しかし、こうした先行研究におけるダライ・ラマの「思いやり」(共苦) の位置づけは、それ以外のテーマを説明するためのいわば道具的な役割でしかなく、「思いやり」(共苦) そのものについて詳細に論じられることはなかった。さらにダライ・ラマが独自に提唱する「普遍的責任」(Universal Responsibility) という概念についても、カベゾンを除いては、ほとんど詳細に検討されていない。カベゾン



においても、そのチベット語の語源にまで遡った考察はなされていない。「思いやり」（共苦）あるいは「普遍的責任」を实践しようとする者が、それをどのように捉えることができるか、という視点は全く欠けていた。

こうした先行研究において欠けている視点および現代社会の問題を意識した本論文は、「物化」という問題と絡めながら、实践しようとする者が「思いやり」（共苦）を具体的にどのように思い描くことができるかという視点から、ダライ・ラマのいう「思いやり」（共苦）と「普遍的責任」を捉えようとしたささやかな試みである。

ダライ・ラマの思想を研究するにあたって、これまでは大きな困難があった。それはダライ・ラマのチベット語文献が英語文献に比べてはるかに少ないうえに、簡単に入手できなかったということである。ダライ・ラマの思想を扱った先行研究においてチベット語文献がほとんど挙げられていないのはこのような事情によるのであろう。それゆえ、たとえば本論文第一章で考察している「チュウスイ・スンデル」（宗政和合）というチベットの政治を特徴づける重要な概念についての詳細な検討はホルツァン・ジグメーなどのチベット人学者の手による先行研究以外では見当たらなかった。

本論文執筆にあたって、幸運にも先行研究で挙げられていないダライ・ラマのチベット語文献を入手することができた。これまでの先行研究の不十分な点を少しでも改善できれば幸甚である。

## 第1章 ダライ・ラマの宗教観と思いやり（共苦）の位置づけ

### 第1節 ダライ・ラマの思想史的位置と彼の宗教観の変遷

### 第2節 ダライ・ラマにおける宗教（religion）とスピリチュアリティ（spirituality）

### 第3節 チュウ（chos）について——チュウスイ・スンデル（chos srid zung 'brel）を例に

- ① チュウスイ・スンデル（chos srid zung 'brel）の諸定義
- ② チュウスイ・スンデル（chos srid zung 'brel）における政治体制の変化
- ③ チュウスイ・スンデル（chos srid zung 'brel）におけるチュウ（chos）の変化
- ④ 非暴力としてのチュウ（chos）
- ⑤ スピリチュアリティとチュウ（chos）

### 第4節 クンロン（kun slong）の変革としてのチュウ（chos）

### 第5節 思いやり（共苦）としての普遍的チュウ（chos）——World Religion と Universal Religion

（本章の要旨）本章では、ダライ・ラマが「思いやり（共苦）」を宗教の枠を超えた「普遍的チュウ」、すなわち人間であるかぎり必要不可欠な心の質として主張しようとしていることを明らかにする。そのために、ダライ・ラマの宗教観の変遷、「宗教」と「スピリチュアリティ」の区別を参照しながら、チベットの政治体制を特徴づける概念である「チュウスイ・スンデル」における「チュウ」の概念の変遷を分析する。「チュウ」は一般に「宗教」などと訳される言葉で、主として「仏教」を意味する。しかし、ダライ・ラマにおいては仏教としての「チュウ」の意味を下地として保持しながら、それに加えて、人々に役立つ心の質（スピリチュアリティ）にもとづいた実践や、そういった心の質へと変革することをも意味している。ダライ・ラマはこうした人々に役立つ心の質を、宗教の別を超え、すべての人々にとって必要なものとして「普遍的チュウ」と表現する。彼のいう思いやり（共苦）は、「普遍的チュウ」の筆頭に挙げられるものである。

### 第1節 ダライ・ラマの思想史的位置と彼の宗教観の変遷

ダライ・ラマは今や世界のなかでもっとも著名な精神的指導者の一人として認知されている。彼は世界各国に招かれ講演をしている。そのとき彼は次の 3 つの要素を心にとめているという。第一に、一人の人間として (as a humanbeing)、彼が「普遍的責任」(Universal Responsibility) と呼ぶ事柄（これについては第三章で詳述する）、すなわちすべての生きとし生けるものと自然に対する責任の必要性について語るという要素を、第二に、仏教の

僧侶として (as a Buddhist monk)、異なった諸宗教の間の調和と理解を促すよう努めるという要素を、第三に、チベット人として (as a Tibetan)、チベットという国、チベットの人々、チベットの文化に関心をもつ人々に対して、それらのことについて語るという要素である [Dalai Lama 2005(1990): 219-220]。こうした 3 つの要素について語るダライ・ラマの精神的遍歴について、ここでは主として宗教に即して考察してみたい。

チベット<sup>5</sup>、そこは 1959 年に中国によって制圧されるまでは独立国だった<sup>6</sup>。そこに住む人々の起源に関して一つの興味深い神話がある。観世音菩薩 ( 'phags pa spyan ras gzig) が猿 (spre 'u) の形をとって、岩の羅刹女 (brag srin mo) との間に多くの子猿をもうけた。そしてその子猿たちがチベット民族となった、というものである [Zhwa sgab pa 2002(1976): 21]。また、観世音菩薩はチベットの土地と人々を仏法の道 (chos kyi lam) によって護ろう (skyong ba) という特別な (thun mong ma yin pa) 願い (smon lam) をした尊格 (lha) だという<sup>7</sup> [Rong bob 2003: 3]。観世音菩薩は、チベット人の生みの親や守

---

<sup>5</sup> 「チベット」とはチベット語ではない。チベット語では「プウ」(bod) が一般的だが、他にも「カワチェン」(kha ba can)、「カウエーション」(kha ba'i ljongs)、「カウエードゥルツェ」(kha ba'i rdul brtsegs)、「ガンチェン」(gangs can)、「ガンチェンジョン」(gangs can ljongs)、「スィルディンジョン」(bsil ldan ljongs)、「サリーメンジョン」(sa la'i sman ljongs)、「カンリラウエーコルビーシンカム」(gangs ri rwa bas skor ba'i zhing khams)、「サルモカン」(zal mo sgang) という呼び名がある [Thub bstan yar 'phel 2005: 335]。プウ (bod) の語源については諸説あり、土着の宗教であるボン教のボン (bon) が訛ったという説、プティグン (pu ti gung) という王の名前からとられたという説、ドウ (bros) という集団の名前から変化したという説、勇気があるという意味のポウ (phod) が訛ったという説、サンスクリットの bhoT (この語を含め、以下で登場するチベット語以外の各外国語についても、原書ではチベット文字で表記されていたため、表記されているチベット文字を拡張ワイリー方式でローマ字転写している) が訛ったとする説があるようである。また、チベットという言葉の語源については、サンスクリットの tibbat が変化したとする説、モンゴル人が呼んだところの thubhithu やアラブ人が呼んだところの thubhata あるいはタイ人が呼んだところの thibhithi などが訛ってチベット (TibheTi) となったとする説、stod bod という名前が訛ってチベットとなったとする説などがあるようである [Thub bstan yar 'phel 2005: 335]。

<sup>6</sup> 以下の議決においてチベットが独立国であったことが認められている。The house of representatives, Brussels, Belgium, June 27, 1996 [International Resolutions 1997: 111], Association of local authorities of Lithuania, Vilnius, October 25, 1996 [International Resolutions 1997: 118], Permanent tribunal of peoples, Session on Tibet Verdict, Strasbourg, France, November 20, 1992 [International Resolutions 1997: 121], Conference of international lawyers: "Self-determination and Independence for Tibet", London, January 6-10, 1993 [International Resolutions 1997: 131], World parliamentarians convention on Tibet, Vilnius, Lithuania, May 26-28, 1995 [International Resolutions 1997: 150], International commission of jurists report, Tibet and the Chinese People's Republic, Geneva, 1960 [International Resolutions 1997: 165] .

<sup>7</sup> ロバート・サーマン (Robert Thurman) によると、観自在菩薩には次のような話がある。観自在菩薩は、チベットのラサ近郊の赤い山に座を設け、「ここですべての生けるものが苦から解放され悟りへと至れるように愛と慈悲を注ごう。もしも、うんざりしてやめようなどと考えるようなことがあれば、この体が千に砕け、頭が十に裂けんことを」と阿弥陀の前で誓った。彼は何度も生まれ変わり、赤い山で瞑想をし、教えを説いた。しかし、いく

護尊とされている。

このような観世音菩薩の化身<sup>8</sup>とみなされているのがダライ・ラマ 14 世<sup>9</sup>である。彼は観世音菩薩の 74 代目の化身であると信じられている [Dalai Lama 2005(1990): 11]。1935 年 7 月 6 日、チベット暦で木と豚の歳 5 月 5 日 (bod shing phag zla 5 tshes 5) にタクツェル (stag 'tsher) という村に生まれ [Dalai Lama 2004(1962): 5]、三歳にも満たないころに 1933 年に亡くなったダライ・ラマ 13 世の化身であると認定されたときから、彼は観世音菩薩のようにチベットを護る重責を担うことになった<sup>10</sup>。その後、彼は、徹底的な仏教の教育を受けることになる。

きわめて広大かつ深遠なチベット仏教のなかにダライ・ラマの思想を正確に位置づけることはとても筆者の力量の及ぶところではない。しかし、不十分ではあるとはいえ、力の及ぶかぎりダライ・ラマの思想史的位置をここで少々確認しておきたい。

ダライ・ラマは文字通り法王として、チベット仏教の四大宗派 (ニンマ派、サキャ派、カギュ派、ゲルク派) の諸師から教えを受けているが、そのなかでもツォンカパ (tsong kha pa, 1357-1419 年) を祖とするゲルク派に属する。そしてダライ・ラマの哲学的見解は中観

---

らそうしようとも、依然救い難い状況を目の当たりしに、彼は救うことをやめようと思った。その瞬間、誓いの通り、彼の体は千に砕け、頭が十に裂けた。彼の叫びを聞いた阿弥陀は彼の前に現れ、「全ての物事は条件によって生起する。あなたは常に有情を救おうという願いを胸に留めおくべきだ。遅かれ早かれその願いは叶えられるだろう」と言って、砕けた千の部分の千の手に、十に裂けた頭を十の頭に直した。そして、阿弥陀自身の姿を十の頭の頂上に置き十一面となった [Thurman 1983: 12]。

<sup>8</sup> 有情を救う誓願を立てた観自在菩薩は、あらゆる化身の形をとってこの世に姿を顕すものとされている。ダライ・ラマ以前の歴代の王 (たとえば、チベット初代の王ニャティツェンポ、インド・中国仏教を初めて導入しチベット文字を制定したソンツェンガムポ王、パドマサンバヴァを招聘したティソンデツェン王、上述のサキャ・パンディタ) や、上述のようなチベット族を生み出した雄猿なども観自在菩薩の化身とされている [石濱 1994: 257-266]。

<sup>9</sup> 本名は、ジャンペル・ンガワン・ロサン・イェシェ・テンジン・ギャツォ ('jam dpal ngag dbang blo bzang ye shes bstan 'dzin rgya mtsho)。ダライ・ラマの「ダライ」はモンゴル語で「海」を意味し、「ラマ」はチベット語で「上師」を意味する。一般的にダライ・ラマは「活仏」だと言われているが、これは誤りであるとダライ・ラマ自身が指摘している。彼によると「活仏」という中国語は「生きている仏陀」を意味するが、チベット仏教ではそのようなことを認めておらず、「化身」(sprul sku) とするのが正しい [Dalai Lama 2005(1990): 1-2]。

チベット人はダライ・ラマのことを「ダライ・ラマ」とは呼ばず、「ギャルワ・リンポチェ」(rgyal ba rin po che、仏陀のような宝) や「コンサ・キャプゴン・チェンポ・チョ」(gong sa skyabs mgon chen po mchog、最上の偉大なる守護者) などの尊称で呼ぶ。

<sup>10</sup> 現 14 世が政権を握ったときに、チベット人が彼に対し何を求めていたかをうかがい知ることができる。1950 年、ダライ・ラマが政権を引き受けるのは 18 歳であるにもかかわらず、当時若干 15 歳にして引き受けざるをえなかった。なぜなら、中国の驚異がすぐそこにまで迫っていたからである。「ダライ・ラマに政権を」と書かれたポスターが貼り出され、チベット人は汚職によって悪評噴々たる摂政に政権を委ねるよりも、観自在菩薩の化身にしてチベットの守護者であるダライ・ラマが玉座に着くことを望んでいたのである [ハラー 1981: 349]。

派 (dbu ma pa)、なかでも帰謬論証派 (thal 'gyur ba) に基づいている。中観派とは四大学派、すなわち説一切有部 (bye brag smra ba)、経量部 (mdo sde pa)、唯識派 (sems tsam pa)、中観派のうちの一つで、『中論』(dbu ma rtsa ba) の著者であるナーガールジュナ (klu sgru、150-250 年頃) を祖とし、『四百論』(bzhi brgya pa) を著したアーリヤデーヴァ ('phags pa lha) と連なる学派である。5 世紀に入ってから中観派はさらに自立論証派 (rang rgyud pa) と帰謬論証派の二つに分かれる。

ダライ・ラマ直属のナムギャル僧院 (rnam rgyal grwa thsang) から出されているトゥプテン・ヤーペル (Thub bstan yar 'phel) の著作では、自立論証派と帰謬論証派について以下のように説明されている。

自立論証派とは、世間的言語習慣における (tha snyad du) 自相による成立 (rang gi mthsan nyid kyis grub pa) を承認して自性 (go bo nyid) がないと説明する学派である [Thub bstan yar 'phel 2007(2005): 218]。自立論証派は、シャーンタラクシタ (zhi 'tsho、725-788 年頃) のように、外界の事物 (phyi don、外境) を認めず意識自身の内にある形象の認識 (rang rig、自証) を認める有形象知識論的な瑜伽行中観自立論証派 (rnal 'byor spyod pa'I dbu ma rang rgyud pa) と、バーヴァヴィヴェーカ<sup>11</sup> (legs ldan 'byed、490-570 年頃) のように、自証を認めず外境が自相によって成立することを認める無形象知識論的な経量行中観自立論証派 (mdo sde spyod pa'I dbu ma rang rgyud pa) に分かれる [Thub bstan yar 'phel 2007(2005): 218]<sup>12</sup>。

それに対し、帰謬論証派は、自相による成立を世間的言語習慣においてすらも承認せず自性がないと説明する学派で、代表的な人物はブッダパーリタ (sangs rgyas bskyangs、470-540 年頃)、チャンドラキールティ (zla bag rags pa、600-650 年頃)、シャーンティデーヴァ (zhi ba lha、650-750 年頃) である [Thub bstan yar 'phel 2007(2005): 221]。チベットにおいてこの帰謬論証派の立場は、ゲルク派の開祖ツォンカパによって大成され、現ダライ・ラマにまで引き継がれている。

松本史郎は、「自立派は、言説において、自相によって成立している法を承認するが、帰謬派は、それさえも承認しない」という学説をツォンカパ独自の中観思想として位置づけている [松本 1997: 186]。立川武蔵によれば、インドにおいて「自性を欠く」と理解されていたものであるが、ツォンカパはそうに理解せず、「自性として成立していることを欠く」と理解したという [立川 2005(2003): 215]。上述のトゥプテン・ヤーペルによる自立論証派と帰謬論証派についての説明はツォンカパの学説を引き継いだものであろう。

<sup>11</sup> バーヴァヴィヴェーカが経量行中観自立論証派の代表者とされていることについて、バーヴァヴィヴェーカのなかに経量部的な学説を見出すことは徒労に終わっていると江島は指摘している [江島 2003: 359-360]。

<sup>12</sup> 一般には経量部は有形象知識論を主張すると考えられている [松本 1997: 88]。ツォンカパ以降、経量(mdo sde)行中観自立論証派とされたものは、9 世紀のチベット人学者イエシエーデにとっては、mdo sde を「経量部」(mdo sde pa) の意味ではなく、般若経等の「經典」の意味であったと松本は指摘している [松本 1997: 88-91]。

ツォンカパの体系にあっては、われわれの目前にある現象世界はすべて現実的に有効なものであるという意味でその存在が認められる[立川 2005(2003): 218]。ツォンカパが生きた14世紀から15世紀のチベットにおける社会的に規定された思想形態としての仏教は、単に出家僧たちの規範にとどまらず、一つの国家システムの理念でなければならなかった。その理念は、一般的世間的な思惟を伴った要素を含む必要があった。それゆえ、一国家の政治・文化・宗教の総合的プランを考える必要のなかったナーガールジュナが「すべてのものが存在しない」と主張したのに対し、ツォンカパは一般社会においてその存在が認められている世界や言語活動を、その現実的有效性という観点から認めた[立川 2005(2003): 219]。ダライ・ラマが以下のように述べるのは明らかにこうしたツォンカパの思想を受け継いでいるからである。

条件 (rkyen) に依存して生じるもの ('byung ba) と滅するもの ('gags pa)、変化していく流れ ('gyur 'gro ba rgyun) に依存したり、部分 (cha shas) に依存したりして存在する事物はいかなるものであっても、それ自身は他 (gzhan) に依存して成立するものであり、自立 (rang tshugs) して成立するものではない。それらすべては本質的に空 (stong pa) である。しかしそのようであっても、世間一般 (tha snyad、世俗) における活動 (bya byed) はすべて理にかなっている ('thad pa)。まとめると、本性 (ngo bo) は本質的に空であって変化していくものであるが、世間一般において存在することによって善悪 (bzang ngan) や利益 (don phan) を得るものが生じるのである[Dalai Lama 2004(1962): 389-390]。

形而上学的な自我 (self) の探求においては、日常の言語や経験の領域を超えてしまうことになる。それゆえ、「自我」や「人」 (person)、「動因」 (agent) はわれわれが自我の感覚 (sense) をどのように経験しているかにもとづいて純粹に理解されなければならない。それゆえ、自我や人についての日常的な理解 (conventional understanding) のレベルを超えてはならない[Dalai Lama 2003: 95]。

ダライ・ラマが徹底的な仏教の教育を受けていた当時、チベットにはムスリムやキリスト教徒がいたにはいたが、それはごく少数にすぎず、圧倒的大多数は仏教徒であった。彼の周りには仏教一色に染まっていた。ダライ・ラマによれば、チベット人は他の宗教があることは知っていたものの、その正確な内容は知らなかった。他宗教の聖典のチベット語訳がなく、あったとしても他宗教について論じた二次的なチベット語訳だけだったためである。この二次的なチベット語訳のなかでは、他宗教について、仏教徒にとって異論の余地のない部分は無視され、批判されるべき部分が強調されて書かれていた[Dalai Lama 1999a: 21]。

そのため、チベットにいた頃の彼は仏教こそが最高の教えであり、すべての人々が仏教

に改宗したらなんとすばらしいことだろうか、と思っていたという [Dalai Lama 1999a: 21]。チベットにいた頃のダライ・ラマは排他主義的な立場をとっていたのである。他宗教の聖典のチベット語訳もなく他宗教の敬虔な実践者との出会いもなかったのであるから、しかたあるまい。そして彼がこのままチベットに居続けて、外国に出ることなく他宗教との接触もなければ、ずっとそのような排他的な立場を取り続けざるをえなかったのかもしれない。しかし、時の流れはそうはさせなかった。

1949 年を皮切りに中国人民解放軍がチベットに攻め込み、1959 年 3 月 10 日には中国政府に対するチベット民衆の蜂起が起こった。この時、ダライ・ラマがとることのできた最善の手段は亡命することだけだった。これ以降、今現在にまでつながる一連の出来事は、チベット人にとって、いかなる言葉でもってしても筆舌に尽くしがたいほど辛いものだった。だが、これを契機にダライ・ラマはチベット以外での宗教的営みに触れることができるようになり、彼の宗教に対する見方は大きく変化することになる。亡命後も彼は「チベットの宗教と政治二つの最高指導者」(bod chos srid gnyis kyi dbu 'khrid) としてチベット人を指導する立場にある [Thub bstan yar 'phel 2005: 352]。その立場にありながら、彼は世界の他宗教に関心を持ち続けてきた。そして多くの他宗教の実践者と対話を重ねてきた。そういった個人的な出会いによって、世界の主要な宗教には大きな価値があることを知り、尊敬の念を抱くようになったという [Dalai Lama 1999a: 21]。

ダライ・ラマは自分個人にとって仏教こそが最高のものであると自認する。しかし、すべての人にとって最高のものだというチベットにいた頃の排他主義的な立場は捨てるようになった [Dalai Lama 1999a: 21]。彼が重視するのは、宗教を必要とする人がいれば、その人が自分に最適な宗教を選択することである [Dalai Lama 1995(1977): 18]。これは、人間は人それぞれに異なった特質と性向を持っているため、平安と幸福への異なったアプローチが必要だ、という彼のこれまでの経験に裏付けられた確信から導き出されたものであった [Dalai Lama 1999(1997): 16]。彼は次のような譬えで、このことを説明する。抗生物質を骨折した人に投与しても骨折が治るわけではないし、子供に大人と同量の抗生物質を投与すれば健康を損なってしまう。これと同様、宗教も各人各様に適合したものでなければならぬ [Dalai Lama 2005a: 11]。

ただし、ここで注意を喚起しておかなければならないことがある。ダライ・ラマが各人各様に宗教を選択すべきだと言っているのは、自律的な個人が宗教を消費するという意味においてでは決してない。趣味のように消費する態度は回避すべきであり、自分の選択した一つの宗教に真摯に取り組むことが重要だと彼は考えている。ダライ・ラマは安易な改宗を厳しく戒めている。なぜなら、他の宗教に移ることによってそれまでとは異なった生き方をせねばならず、改宗した本人が混乱に陥ことになるかと彼は考えるからである。とはいえ、自分の宗教に対する信念が揺らがないように分別を持った上でなら、他の宗教を学び、場合によっては一部を取り入れても構わないと言っている [Dalai Lama 1999a: 224-229.]。

ダライ・ラマの考え方からすると、宗教とは薬のようなものである。病状に合わせて異なる薬を処方しなければならない。薬を飲んで快方に向かった先には何があるのか。それは幸福である、とダライ・ラマはいう。彼によれば、人生の目的は幸福になることにある[Dalai Lama 1995a: 6]。宗教とは人生の目的である幸福を実現するための薬であると彼は考える。ここでダライ・ラマがいう宗教とは仏教にかぎらない。仏教もキリスト教も、ヒンドゥー教も、イスラームも、ユダヤ教も、シーク教も、ゾロアスター教も、その他のものも含めて、世界の主要な宗教はすべて、人間が永遠の幸福を達成するのに役立つことを目的としていると彼はいう[Dalai Lama 1999a: 20]。すべての宗教は同じ方向性をもっていると同時に、同じ価値観も有しているというのだ。彼によれば、思いやり（共苦）はどの宗教でも説かれているもの<sup>13</sup>である[Dalai Lama 2008(2007): 221]。

この点で、ダライ・ラマはジョン・ヒックとは異なった意味において多元主義的立場に身を置いている。ダライ・ラマは排他主義的でもなければ包括主義的でもなく、多元主義的な立場を取っているが、それはヒックのいう多元主義とは異なる。ヒックの多元主義は、一つの「実在者」なり「究極者」なりに至るさまざまな道（宗教）が続いているという収斂的なモデルである[ヒック 1990]。それに対してダライ・ラマは、宗教に関係のないスピリチュアリティ（ダライ・ラマにおけるスピリチュアリティの概念については後述するが、手短かに言えば、思いやり（共苦）や責任感といった自己と他者に幸福をもたらす心の質のこと）がすべての人間に存在することを認め、それを発展させる手段として宗教を見ているのであり、ヒックのように諸宗教が一つの頂点へ向かう過程であるとは捉えていない。むしろ、教義の上では最終的に世界の諸宗教は別物であり、同一なるものではないという見解を取っている。たとえば、「空」と「神」の概念や「三身」と「三位一体」の概念が究極的に同一であるとするのはいささか乱暴な暴論であり、ヤクの頭をヒツジの身体に乗せるようなものだと言っている[Dalai Lama 1999a: 228]。

ダライ・ラマにおける世界の諸宗教に対する見方は、幸福になるという人間の目的を達成するための方法であり、その内実は異なっている、土台となる価値観において共通しているという。このように、ダライ・ラマは幸福の薬として宗教を位置づけているが、すべての人々にとって薬が必要不可欠だと考えているわけではない。ダライ・ラマは薬を求めない人のことも視野に入れている。現代に生きる人々にとって宗教がそれほど重要な役割を果たさなくなっていると認識している彼からすれば[Dalai Lama 1999a: 20]、人が宗教を信じるかどうかはそれほど重要なことではない[Dalai Lama 1999a: 19]。

---

<sup>13</sup> ダライ・ラマは思いやり（brtse ba）の他に、慈悲（byams pa）、忍耐（bzod pa）、知足（chog shes）、自己統制（rang khrims srung rgyu）といった価値観も諸宗教において共通しているとしている[Dalai Lama 2008(2007): 100]。



## 第2節 ダライ・ラマにおける宗教 (religion) とスピリチュアリティ (spirituality)

以上のような宗教に対する認識から、ダライ・ラマは「宗教」(religion) と「スピリチュアリティ」(spirituality) の区別こそが重要だと考えるにいたった。「スピリチュアリティ」は、近年脚光を浴びてきた言葉である。元来、ユダヤ＝キリスト教の伝統の中に見出される言葉であり、旧約聖書では「神の息吹」として捉えられていた[小島 2008: 59]。しかし、近年多用されるスピリチュアリティという言葉には統一された定義はなく、「超越」、「根本的価値」、「人の生の目標と意味」、「人間としての充足」、「創造性」、「癒し」、「他者・自然・地球・宇宙とのつながり」など多様な意味が内包されている[岡野: 2005(2003): 230]。ダライ・ラマがこのようなスピリチュアリティの意味内容を知っていたかどうか定かではないが、彼なりの視点で「宗教」と「スピリチュアリティ」を区別していることは明らかである。

実際に、私は宗教 (religion) とスピリチュアリティ (spirituality) との間に区別を設けることが重要だと信じている。宗教とは、ある信念の伝統 (faith tradition) あるいはその他による救済 (salvation) に対する主張への信念 (faith) に関係するものであり、天国や涅槃を含む、形而上学的あるいは超越的な実在を受け入れるという側面を持つ。これに関係づけられて、宗教的な教えや教義、儀式、祈りなどがある。スピリチュアリティは人間の心の質 (qualities of the human spirit) に関係するものである。それは愛や思いやり (共苦)、忍耐、寛容、許し、満足、責任の感覚、調和の感覚といった、自分自身や他者の両方に幸福をもたらすものである。涅槃や救済の問題に加えて、儀式や祈りは直接的に宗教的信念に結び付けられるけれども、心の質はそうする必要がない。いかなる宗教的あるいは形而上学的信念体系がなくとも、個人がそのような心の質を高いレベルにまで育むことはできるはずである。これが、私がときどき宗教は必ずしも必要なものではないと語っている理由である。なくてはならないものは、これらの基本的な心の質 (spiritual qualities) なのである。・・・宗教的信念 (religious faith) はスピリチュアルな実践 (spiritual practice) を要求する。しかし、宗教信仰者のあいだでも、また非信仰者のあいだでも、それが実際に何を意味しているのかについて多くの混乱がある。私が「スピリチュアル」(spiritual) と表現する質 (the qualities) の諸特徴をまとめると、他者の福利 (other's well-being) に対する関心のことだといえる。チベット語では、「シェンペン・キ・セム」といい、「他者の助けになろうとする考え」(the thought to be of help to others) を意味する[Dalai Lama 1999a: 22-23]。

ここに見られる宗教とスピリチュアリティの関係を、彼の宗教観を踏まえて整理すると以下ようになるであろう。ダライ・ラマは、宗教を信仰せずとも、人間は自分と他者に

幸福をもたらす「心の質」を持ち得るし、また人間にとってそれが必要であると認める。そしてこのような「心の質」こそ、スピリチュアリティと彼が呼ぶものである。宗教はそのようなスピリチュアリティを発展させる方法として位置づけられている。ただし、宗教はスピリチュアリティを発展させる唯一の方法であるとは考えられてはいない。宗教に関係のない方法でスピリチュアリティを発展させる方法もあることも示唆されている。

また、ダライ・ラマが「スピリチュアル」という言葉を使うとき、その背後にはチベット語でいう「シェンペン・キ・セム」(gzhan phan gyi sems)、すなわち「利他の心」が想定されている。そしてこの言葉は、「スピリチュアル」(spiritual)と表現する質(the qualities)の諸特徴を包括的に特徴付けるものとされている。ダライ・ラマのいうスピリチュアリティとは「利他性」(あるいは為他性<sup>14</sup>)のことなのである。

ダライ・ラマのいうスピリチュアリティと宗教の区別を譬えるならば、スピリチュアリティは「水」のようなもので、宗教は「水を汲む道具」のようなものだと言うことができる。人間は水がないと生きていくことはできない。だがそれを飲む方法は人によって異なる。ある人は取手のついたカップの方が使いやすいと思うかもしれないし、ある人は柄杓で掬って飲むのがいいと思うかもしれない。しかし、人間にとって必要なのは水であって、カップや柄杓ではない。水を汲む道具がなくとも、あるいは手のひらで、あるいは顔を近づけて水を飲むことはできる。

ダライ・ラマは、心を望ましい方向へ向ける非常に役立つ道具(tool)として宗教を捉えている[Dalai Lama 1995(1977): 18]と同時に、宗教だけが唯一の道具ではないとも考えている。ダライ・ラマが最も重きを置くのは、宗教に頼るにしろ頼らないにしろ、スピリチュアリティを持って、それを育む方向へ心を変えることである。このことをダライ・ラマは一言で言い表している。それがチュウ(chos)である。

### 第3節 チュウ(chos)について——チュウスイ・スンデル(chos srid zung 'brel)を例に

チュウ(chos)は日本語では「法」、「宗教」、「もの」などと様々に訳される。だが、ダライ・ラマの言おうとするチュウ(chos)にぴったり当てはまる訳語は見つからない。この概念の意味内容は、「チュウスイ・スンデル」(chos srid zung 'brel)というチベットの政治を特徴づける概念と密接に関連している。「チュウスイ・スンデル」(chos srid zung 'brel)に対する彼の解釈のなかに、チュウ(chos)の概念が、伝統的で特殊な意味からダライ・ラマが普遍的と考える意味へと変遷していく過程が読み取れるであろう。

---

<sup>14</sup> 「為他性」という言葉について室寺義仁氏からご助言を賜った。謹んで感謝申し上げる。

### ① チュウスイ・スンデル (chos srid zung 'brel) の諸定義

「チュウスイ・スンデル」(chos srid zung 'brel) という言葉は大きく分けて 3 つの部分からなっている。第一は「チュウ」(chos) であり、この意味内容についてはこれ以降で考察するが、さしあたって「宗教」、あるいは「ダルマ」と訳することができる。第二は「スイ」で、「政治」(srid) と訳することができる。第三は「スンデル」(zung 'brel) で、「和合」や「統合」などと訳することができる。したがって、「チュウスイ・スンデル」(chos srid zung 'brel) は「宗政和合」とひとまず訳することができる<sup>15</sup>。

チュウスイ・スンデル (chos srid zung 'brel) はダライ・ラマ独自の概念ではない。王の庇護と指導によってチベットに仏教が確立されて以来、国政を表す有名な言葉であるとサムドン・リンポチェ (Zam gdong rin po che) は指摘する [Samdhong 1997(1996): 34]。また、1991 年に公布された『亡命チベット人憲章』(btsan byol bod mi'i bcha' khrim) の第三条「政治の本質」(chab srid kyi rang bzhin) で、「将来のチベットの政治は非暴力 ( 'tshe med) 平和 (zhi ba) の見解にもとづき、自由 (rang dbang)、社会福祉 (spyi tsogs bde don)、チュウスイ・スンデル (chos srid zung 'brel)、民主制 (mang gtsho) とを調和した国家である」[btsan byol bod mi'i bca' khrim 2005: 1] と記されていることから分かるように、チュウスイ・スンデル (chos srid zung 'brel) チベットの政治の本質を特徴づけ方向付ける概念としても位置づけられている。だが、この概念の意味するところについては以下のよう諸説あり、簡単に定義することはできない。

ドゥンカル・ロサン・ティンレー (Dung dkar blo bzang 'phrin las) の定義によれば、「特定の宗教 (chos lugs) に席を置く者によって政治 (chab srid) を執り行うことがチュウスイ・スンデル (chos srid zung 'brel) の意味ではない。宗教 (chos) と政治 (srid) 双方の最高指導者 ( 'go gtso) を一人の人によって体現することがチュウスイ・スンデル (chos srid zung 'brel) の真意である」[Dung dkar 1981: 3-4]。

ホルツァン・ジグメー (Hor gtsang 'jigs med) はチュウスイ・スンデル (chos srid zung 'brel) について以下の 3 つの定義を挙げている。第一は、国 (yur khams) を治める王 (rgyal po) と宗教の最高指導者 (chos bdag) の両者がそれぞれ別にいる時代を経た後、王と宗教の最高指導者が一人の人物 (gang zag gcig) によって体現されるようになった制度 (lam lugs)。第二は、宗教 (chos lugs) の根本的な見解を持って (bzung) 政治を行う制度。第三は、亡命チベット人憲章に見られるもので、非暴力 ( 'tshe med) 平和 (zhi ba) の見解にもとづき、自由 (rang dbang)、社会福祉 (spyi tsogs bde don)、ダルマと政治の和合 (chos srid zung 'brel)、民主制 (mang gtsho) を調和させることである [Hor gtsang 2001: 26]。

ホルツァンが示す 3 つの定義のうち、第一のものはドゥンカルの定義とほぼ同一である。宗教の最高指導者と政治の最高指導者が別々の人物によって体現されるのではなく、一人の人物によって体現される制度である。

<sup>15</sup> この点についての教示を与えてくださった室寺義仁氏に謹んで感謝申し上げます。

第二のものは、特定の宗教に席を置く者によって政治が執り行われる制度と同じことを意味していると思われる。ドゥンカルによって否定されている見解である。ホルツァンによると、この第二の定義は、亡命直後の 1963 年に制定された『チベットの憲法』(bod kyi rtso khrims) に見えるものである。『チベットの憲法』第二条「チベット人の政治の本質」(bod mi'i chab srid kyi rang bzhin) には、「チベットは釈尊 (ston pa sangs rgyas) によって善く説かれた (legs par gsungs pa'i) 真なるチュウ (chos) の精神 (dgongs don) にもとづいた民主制 (dmangs rtso) の国家である」[*bod kyi rtso khrims* 1963: 11]と記されている。また、サムドン・リンポチェがチュウスイ・スンデル (chos srid zung 'brel) を、王の庇護と指導によってチベットに仏教が確立されて以来、国政を表す有名な言葉として規定したときの意味は、ホルツァンが言うところの第二のものとして理解してよいであろう。

第三の定義が記されている 1991 年制定の『亡命チベット人憲章』におけるチュウスイ・スンデル (chos srid zung 'brel) は第一の定義はもちろんのこと、第二の定義とも異なる。第一および第二の定義における宗教 (chos あるいは chos lugs) は仏教 (nang chos) に限定されているのに対し、第三の定義は仏教に限定されない[Hor gtsang 2001: 27]。

以上のようなチュウスイ・スンデル (chos srid zung 'brel) の諸定義のどれを採用するかによって、この制度の確立時期に関して意見が分かれている。ドルジェ・ワンチュク (Rdo rje dbang phyug) によれば、①13 世紀にフビライの帝師となったサキャ派の座主パクパ ('gro mgon chos rgyal 'phags pa) から始まったとする説、②7 世紀に仏教をチベットにもたらした 33 代王ソンツェンガムポ (sron btsan sgam po) から始まったとする説、③前 2 世紀のチベット初代王ニャティツェンポ (gnya' khri btsan po) から始まったとする説の 3 つがある。

パクパから始まったとする説は、ドゥンカルの定義および、ホルツァンの定義の第一番目に従うものである。それは、宗教的最高指導者と政治的最高指導者が一人の人物によってなされる制度である。ドゥンカル[Dung dkar 1981: 69]やホルツァン[Hor gtsang 2001: 41]はこの立場に立っている。

ソンツェンガムポから始まったとする説は、ホルツァンの第二の定義に従うものである。ドゥンカルはこの立場には立たないながらも、チベットの歴史上、仏教を政治の指針としたのはソンツェンガムポが最初であるとしている[Dung dkar 1981: 3]。ソンツェンガムポは、仏教の見解をもとに「出家十善法」(lha chos dge ba bcu) および「十六正真人法」(mi chos gtsang ma bcu drug) と言われる法律を制定した人物である。おそらく、サムドン・リンポチェもこの立場に立っていると思われるが、亡命チベット政府内閣首席大臣を務めている現在も同じ見解を有しているかどうか、資料が入手困難であるため、不明である。

次に、ニャティツェンポから始まったとする説は、これまでの説とは趣を異にする。チベットにおける仏教到来はソンツェンガムポの時代 (7 世紀) のことなので、初代の王であるニャティツェンポ (前 2 世紀) は仏教を知らないはずである。だが、彼の時代に宗教と

呼べるものがなかったのではなく、チベット土着のボン教 (bon) があった。したがって、ドゥンカルが指摘しているように、ボン教と政治の和合はあった[Dung dkar 1981: 6]。ただし、この場合の宗教 (chos) はボン教 (bon) なので、宗教を仏教として捉えた場合のチュウスイ・スンデル (chos srid zung 'brel) には該当しない。サムドン・リンポチェの規定に見られるように、おそらくチュウスイ・スンデル (chos srid zung 'brel) におけるチュウ (chos) の伝統的な理解の範疇にボン教は含まれていない。ただし、ホルツァンの第三の定義をもとに考えればチュウスイ・スンデル (chos srid zung 'brel) の一つの形態として認められることになる。

ホルツァンの第三の定義は、1991 年制定の『亡命チベット人憲章』に見受けられる。したがって、ボン教も含めることができるという見解は、チュウスイ・スンデル (chos srid zung 'brel) の新しい見方によるものと考えられる。すなわち、チュウスイ・スンデル (chos srid zung 'brel) における宗教 (chos) を仏教にかぎらず、他の宗教も含めるという見解である。

以上のように、チュウスイ・スンデル (chos srid zung 'brel) の意味を概観してきたが、チュウスイ・スンデル (chos srid zung 'brel) はホルツァンの示す、3 つの定義に集約されるといってよいであろう。この 3 つの定義の相違はおそらく 2 つの変化と足並みを揃えているように思われる。一つは、政治体制の変化であり、もう一つは、チュウ (chos) の概念の変化である。

## ② チュウスイ・スンデル (chos srid zung 'brel) における政治体制の変化

ホルツァンの示した 3 つの定義の第一と第二の間には政治体制の変化が読み取れる。第一の定義によれば、宗教と政治の最高指導者が一人の人物に体现されていなければ成立しない。明らかに、この定義がもっとも保守的なチュウスイ・スンデル (chos srid zung 'brel) に対する捉え方である。この考え方がチベットの政治を方向づけるものとして維持されているかぎり、チベットの政治体制は民主化されえない。宗教と政治の最高指導者が一人の人物によって体现されていなければならないというチュウスイ・スンデル (chos srid zung 'brel) の保守的解釈が、近代的な民主主義<sup>16</sup>への移行にとって大きな障害となることは明

<sup>16</sup> ダライ・ラマは 1991 年のアメリカ議会 (U.S. Congress) での演説において、近代的な民主主義の理念と彼自身の目指す民主主義との関係について以下のように述べている。

「私を本当に感激させたのは、自由と民主主義というあなたがたの考え方 (ideals) である。私はあなたがたの原則 (principles) が私自身のものと同じ (identical) であると感じた。すなわち、自由、平等、寛容、思いやりなどといった基本的人権に対する仏教徒の信念と同じである」[Dalai Lama 1998a: 64]。

この発言からは、ダライ・ラマが近代的な民主主義と自身の目指すものが一致していると考えているように読み取ることができる。筆者の参照しえた他の資料のなかで、ダライ・ラマが近代的な民主主義と自身の目指すものとの異なる点について述べている箇所は

らかである。

ダライ・ラマは亡命以前から政治体制を民主化しなければならないと考えていた。1963年に公布された『チベットの憲法』(bod kyi rtsa khrims)の序文で、ダライ・ラマはこう記している。

1959年3月にチベットを出発する以前においてさえも、私は次のような結論に達していた。すなわち、近代世界の変化する状況下でチベットの政治制度は、選出された人民代表が、国家の社会的・経済的政策の立案と指導により一層の効果的役割を果たすことができるように修正・改善されなければならない、という結論に[*Constitution of Tibet* 1963: v]<sup>17</sup>。

亡命チベット人社会における大きな民主改革は2回あった。マーガレット・ノワク(Margaret Nowak)によると、1960年1月、ブッダガヤにて、ダライ・ラマは民主化計画を多くのチベット人に示した。それは、ウ・ツァン(dbus gtsang)、ドドゥー(mdo stod)、ドメー(mdo smad)の伝統的なチベットの3つの地域(chol kha gsum)<sup>18</sup>からそれぞれ3人ずつ、4つの宗派(ゲルク派、カギュ派、サキャ派、ニンマ派)からそれぞれ1人ずつが選挙で選ばれ、彼ら13人によって構成される政治体制を目指すものだった。そして1960年9月2日チベットの歴史上初めての選挙による代表者の体制が発足した。その後、1963年にはダライ・ラマが指命する一人と、3つの地域から女性が3人追加され、計17人となった。1977年には、チベットの伝統的宗教であるボン教からも代表者が選ばれた[Nowak 1984: 177-179]。以上が1回目の民主改革である。

2回目の大きな改革は、1990年になされた。この年、代表者の数が大幅に増えた。3つの地域(chol kha gsum)からそれぞれ10人ずつ、4つの宗派からそれぞれ2人ずつとボン教から2人、チベットコミュニティのあるヨーロッパから2人とアメリカから1人、そしてダライ・ラマ指命による有能な人物3人の計46人によって代表者が構成されることになった[Ajit 1994: 14]。このときの改革において最も重要なのは、ダライ・ラマの権限に関するくだりである。ダライ・ラマは1990年5月11日のダラムサラで開かれた特別議会において次のように述べた。

今から、人々の決定が最終的なものとなる。私はダライ・ラマの議会における役割はなくなるべきだと感じている。将来の議会は大臣を任命する権力を委ねられるであろう[Dalai Lama 1998: 263]。

---

見当たらなかった。

<sup>17</sup> 『チベットの憲法』はチベット語版と英語版の2版が出されている。両者のダライ・ラマによる序文を比べてみると多少の異同が認められる。ここではチベット語版よりも表現が端的な英語版の方を引用した。

<sup>18</sup> この3つの地域と地域主義との関係は[Jane Ardley 2002: 42]に詳しい。

亡命以来、長きにわたって亡命チベット人社会は、ダライ・ラマの権限を制限するというダライ・ラマ自身の提案を拒否してきた[Ajit 1994 : 10]。しかし、1990年にダライ・ラマが議会のメンバーを任命して議会の機能を監督するという重要な権限を放棄したことによって、亡命社会は民主体制への大きな一步を踏み出したのである[Ajit 1994 : 11]。

マーガレット・ジェーン・マクレガン (Margaret Jane McLagan) によれば、このようなチベットの民主化は一般のチベット人自身から自発的に行なわれたのではなく、ダライ・ラマの意志によって推し進められた、いわば「贈り物」(gift) であった[McLagan 1996 : 227]。亡命チベット人による内発的な動きではなかったにせよ、ダライ・ラマの推し進めた民主改革は、亡命チベット人社会およびチベット本土のチベット人たちの将来を見据えてのことであった。しかし、チベット人の民衆自身がこうした民主改革に十分に対応できていないことは、次のサムドン・リンポチェの発言からうかがえる。

理想的な民主主義は3つの基本的内容を有していなければならない。①賢明な指導者、②正しい哲学的イデオロギー、③賢明な人びと、の3つをである。われわれチベット人は、幸運にもはじめの2つの内容を持っており、3つ目の基準を達成する困難と闘っている。(中略) これらの要因の両者は本質的に、現ダライ・ラマの人格と、完全に正しい見方を表している縁起の仏教哲学のなかに具体化されている。今、人びとは、理想的な民主主義へ導くために成熟することだけを必要としている[Samdhong 1996a : 50]。

ちなみにチベット亡命政府首席大臣のサムドン・リンポチェは近代的な民主主義とチベットの目指す民主主義は根本的に異なるとして以下のように述べている。

チベットの民主主義のモデルは近代の民主主義の原則とは根本的に異なる。われわれの民主主義は、限界のない発展の潜在力にもとづく、すべての生けるものの平等という根本原則にもとづいている。・・・このような平等は日々の生活における協調のみを通して確立されるのであり、競争を通してではない。競争はいつもきまって対立や闘争の様態へと導く。愛と平等は競争を通して達成できない。政治システムにおいてであろうと経済システムにおいてであろうと競争があれば、真の協調と協同を妨げる。この人間の振る舞いの現象を理解して、仏陀は競争の感覚にとらわれない民主主義を推奨した[Samdhong 1996a : 50]。

こうした観点から、将来のチベットが目指すのは「中道経済」(Middle Path Economy) であるとサムドン・リンポチェは述べている。それはどのような特徴を有しているか、彼は次のように説明している。

富の無常性と無価値性はこの経済（中道経済）の中心的なポイントである。富は人々のためにあるのであり、その逆ではない。「必要なもの」は「欲するもの」から区別されなければならないと同様である。気高い人間が本当に必要とするものは、食料、住居、衣服そして薬である。しかしながら、物質的發展と経済的成長は、所有欲と蓄積欲をますます増大させ、必要なものを誇張する傾向へ行きつく。全体の経済は利益に対する貪欲さの終りなき永遠の増加へ集中する[Samdhon 1997(1996) : 20]。

この発言から、サムドン・リンポチェは市場社会における富の概念と人間の欲求に対して否定的な態度をとっていることがわかる。マクファーソンによると、市場社会において人間の潜在的諸力は富の獲得のための手段であり、無制限の欲求の満足を追求することが人間の本質であるとして道徳的に正当化され、その本質を実現させるために無限の領有の権利が設定されたのであった[Macpherson 1973 : 49]。サムドン・リンポチェの言葉をもじって極言すれば、富のために人があり、その逆ではない、といえるかもしれない。これは言い過ぎであるとしても、それがサムドン・リンポチェが考えているような富の概念とは真っ向から反対するものであることは確かである。人間の欲求についてもそうであり、市場社会においては、人間の不断の努力を引き出す誘因として必要なものである。市場社会においてはサムドン・リンポチェのように欲求を否定的に見ることはできない。このように、資本主義市場社会の観点はサムドン・リンポチェとは大きく異なっている。資本主義社会は市場における競争によって成り立っているが、サムドン・リンポチェは競争を否定している。

他方、競争にもとづく資本主義市場経済が民主主義を維持するうえで貢献するというダールの指摘を看過することはできないであろう。資本主義市場経済は、経済成長を促すことによって配分できる資源を総体的に増加させ、ひどい貧困をなくし、生活水準を改善できるため、結果的に社会的対立や政治的紛争を減らすことができるし、また教育、自立、個人の自由、政治参加といったものを追求する中産階級を大量に生み出す働きを持っている[ダール 2003(2001): 228-230]。ダールに従えば、これらは、民主主義を維持するのに貢献する要件である。

しかし、サムドン・リンポチェにしたがえば、欲求にもとづいた刺激は否定される。とすれば、市場社会が提供してきた民主主義を維持するために有効な要因をどのようにして生み出すのか。現在一つの独立した国家の政府としては機能しえない亡命チベット政府にとって、この点は重要な問題であろう。

ここで現在の亡命チベット人社会の状況について触れておこう。

1998 年の亡命チベット政府の調べによると世界にちらばる亡命チベット人の人口は 122,078 人、そのうちインドには 85,147 人、ダラムサラには 8,694 人である[The Office of Planning Commission 2004: 24]。亡命チベット人社会の中心地はインドにあるといってよ



い。

彼らが亡命する理由として、①宗教および文化の将来に対する不安、②中国共産党に賛同しないものに対する残虐な行為、③チベット民族を消滅させる同族結婚の禁止、④ダライ・ラマの亡命、⑤有産階級からの財産没収、の五つが指摘されている[Dawa Norbu 2001: 3-25]。これらを理由に難を逃れるために極寒のヒマラヤを通して亡命してきても、彼らにとってインドは異国の地であり、難民であるチベット人は時として不当な扱いを受けることがある。

亡命しているチベット人の中には当然だが古参の亡命者と新参の亡命者がいる。古参の亡命者の中にはそれなりの財産を築いた者もいるが、新参の亡命者は経済力がほとんどない。インドにおける亡命チベット人の平均年収は1世帯 66,800 ルピー、一人あたり 13,100 ルピーとされている[The Office of Planning Commission 2004: 83]。しかし、古参と新参の間の経済格差はかなりあるようだ。亡命者は亡命先の人々と経済活動を行わねばならない。そのために必要なのはヒンディー語もしくは英語であり、チベット語ではない。古参のチベット人はヒンディー語および英語を駆使できるが、新参のチベット人はチベット語と中国語しか話せない。

また、英語の読み書きはできても、チベット語の読み書きのできない者がいる。識字率は 74.4%[The Office of Planning Commission 2004: 62]とされているが、何語についてかは記載されていず、チベット文字に関してはおそらくずっと下回ると思われる。学校を出てもチベット文字を使える者は少ないようである[Samdhong 1997a: 42]。アルファベットはインド人や外国人観光客に対して有用であるが、チベット文字はチベット人にしか役立たない。そのため、チベット文字を習得するインセンティブが働かないのであろう。

こうした問題があるにせよ、チベット難民は世界でも成功した難民の一つとなった。その背後にはダライ・ラマの存在がある。ダライ・ラマの人格と積極的な外交が難民社会を支えている。このことは亡命チベット人自身も当然気づいていることであり、ダライ・ラマが遷化した後、難民社会がどうなるのかという不安がある。ダラムサラは何もない山村であったが、ダライ・ラマが居を構え知名度が増すにつれて、外国人観光客も増大し、街は非常に潤った。真偽は定かでないが、ダライ・ラマがいない間は外国人が激減するため、インターネット・カフェの一日の売り上げが 10 ルピーぐらいしかないなどという話を筆者はダラムサラでのフィールド調査中に聞いたことがある。この話が誇張に過ぎるにしても、ある程度の真実を語っていると考えてよいだろう。ダライ・ラマ亡き後、残された難民社会の行く末は、現在の亡命チベット人たちの判断にかかっている。それゆえ、民主体制を敷く上で民衆自身が成熟することの必要性を述べたサムドン・リンポチェの発言はますます重みを増すにちがいない。

亡命当初、ダライ・ラマ自身が半世紀後の状況を見越していたかどうか定かではないが、亡命チベット人社会が近代化の進む国際社会のなかで生き残っていくために、政治体制の民主化が絶対条件であると彼は明らかに認識していたのである。

ダライ・ラマには民主化を推し進める意向があったけれども、チュウスイ・スンデル (chos srid zung 'brel) の意味するところを、ホルツァンが示す 3 つの定義の第一のもの、すなわち宗教と政治の最高指導者が一人の人物によって体现される制度と解するかぎり、民主体制を導き出すことはできない。だがチュウスイ・スンデル (chos srid zung 'brel) を、ホルツァンの 3 つの定義の第二のもの、すなわち宗教の根本的な見解をもって政治を行う制度とし、宗教と政治の最高指導者を一人の人物が体现する必要のないものとして規定しなおすならば、民主体制と整合性を保つことができる。

ダライ・ラマが記した『チベットの憲法』序文にあるように、チュウスイ・スンデル (chos srid zung 'brel) の意味内容の変更は、民主的な政治体制を敷くという近代化の必要性から導かれたものと見ることができる。仏教 (chos) の内なる論理から導かれたのではなく、政治体制の民主化・近代化という宗教の外の論理によって導かれたのだという見方である。おそらく、この見方の正当性は否定しえない。

しかし、この見方によって全面的な説明が可能かと言えば、おそらくそうではない。ダライ・ラマは仏教 (chos) の内なる論理からも説明できると考えている。彼は民主制と仏教の関係について以下のように述べている。

民主制 (mang gtso) は世尊 (bcom ldan 'das) がお説きになった仏教 (nang pa sangs rgyas pa'i chos) と共通するものであって、仏教 (chos) と矛盾することは根本的に (rtsa ba nas) ない [Dalai Lama 2000b: 457]。

1963 年制定の『チベットの憲法』(bod kyi rtsa khrims) には、「チベットの政治の運営は、釈尊 (ston pa thugs rje can) が善くお説きになった (legs par gsungs) 真なるチュウ (chos) の精神 (dgongs don) である、正義 (drang bden)、平等 ('dra mnyam)、民主制 (dmangs gtso) をさらに強化すべきである」[*bod kyi rtsa khrims* 1963: 9-10]と記されている。ジェイ・L・ガーフィールドが指摘するように、仏教僧侶の共同体 (サンガ) は戒律にしたがって民主主義的体制を取っていた [Garfield 2002: 207-208]。

ダライ・ラマが目指した政治体制の民主化は、近代化の必要性からだけではなく、民主主義的体制をもともと有していた仏教 (chos) から導かれるものでもあったのである。

### ③ チュウスイ・スンデル (chos srid zung 'brel) におけるチュウ (chos) の変化

ホルツァン (Hor gtsang) による第一の定義と第二の定義はチュウ (chos) を仏教に限定しており、チュウ (chos) に対する伝統的な見方が反映されている。すでに触れたが、このことは 1963 年の『チベットの憲法』(bod kyi rtsa khrims) 第 2 条「チベット人の政治の本質」(bod mi'i chab srid kyi rang bzhin) に明記されている。

bod mi'i chab srid kyi rang bzhin/ don tshan gnyi pa/ bod ni ston pa sangs rgyas kyis legs par gsungs pa'i dam pa'i chos kyi dgongs don rtso bzung dmangs gtso gcig sgril gyi rgyal khab cig byed pa dang/ . . . [bod kyi rtso khrims 1963: 11]

[チベット人の政治の本質、第 2 条、チベットは釈尊 (ston pa sangs rgyas) が善くお説きになられた (legs par gsungs pa'i) 真なるチュウ (chos) の精神 (dgongs don) に基づいた民主制 (dmangs rtso) の国家であって . . .]

この英語版は以下のとおりである。

Nature of Tibetan Polity—Article 2. Tibet shall be a unitary democratic State founded upon the principles laid down by the Lord Buddha, . . . [Constitution of Tibet 1963: 3]

[チベットの政治の本質——第 2 条。チベットは釈尊によって定められた原則に基づく、統一した民主国家であり、. . .]

以上の記述にあるように、『チベットの憲法』におけるチュウ (chos) は「釈尊が善くお説きになられた真なるチュウ」(ston pa sangs rgyas kyis legs par gsungs pa'i dam pa'i chos) であるとされている。これが、ホルツァン (Hor gtsang) による第一の定義と第二の定義に対応する。

それに対して、第三の定義においてはチュウ (chos) を仏教にかぎることなく、仏教以外の諸宗教もチュウ (chos) として捉えられている。1992 年 2 月 26 日にダライ・ラマによって発表された「将来チベットの政治指針と憲法の要点」(ma 'ongs bod kyi chab srid lam ston dang/ rtso khrims snying don/) における「将来民主憲法の各要点」(ma 'ongs mang gtsho'i rtso khrims kyi rtso don khag) の「政治の本質」(chab srid rang bzhin) に記されているチュウスイ・スンデル (chos srid zung 'brel) の以下の英訳語は、チュウ (chos) を仏教に限定しない見方を示しているのではなかろうか。

**Nature of Polity:** The Tibetan polity should be founded on spiritual values and must uphold the interests of Tibet, its neighbouring countries and the world at large. Based on the principles of Ahimsa, and aimed at making Tibet a zone of peace, it should uphold the ideals of freedom, social welfare, democracy, cooperation and environmental protection. [<http://www.tibet.com/future.html>: 2009.1.10]

[政治の本質：チベットの政治はチベット民族固有の精神風土 (spiritual values) に基づき、チベットとその近隣諸国および世界の利益を擁護しなければならない。非暴力 (Ahimsa) の原則に基づき、チベットを平和地帯とすることを目指し、自由・社会福祉・民主主義・協調と環境保護の理念を保持するものである]。

以上は “His Holiness the Dalai Lama's Vision for a Future Free Tibet” と標された英訳文の一部であり、ロンドンの亡命チベット政府公式ウェブサイト (Tibetan Government in Exile's Official Web Site, <http://www.tibet.com/>) に記載されている。以下はそのチベット語原文と筆者訳である。

chab srid kyi rang bzhin/ /2/ bod kyi chab srid ran bzhin ni/ bod dang/ nye skor yul  
khag 'dzam gling khyon yongs kyi phan bde'i ched/ 'tshe med zhi ba'i lta bar gzhi  
bcol ba'i rang dbang dang/ spyi tshogs bde don/ chos srid zung 'brel/ mang gtso/  
mnyam 'brel/ khor yug srung kyob dang bcas pa'i zhi bde'i bsti gnas shig bskrun  
rgyu/ [Dalai Lama 2002(1992): 285]

〔政治の本質：2。チベットの政治の本質は、チベットと近隣各国および世界全体の福利のために、非暴力平和の見解に基づき、自由、社会福祉、チュウスイ・スンデル、民主主義を統合し、環境保全を確立した平和地帯を構築するものである〕

チベット語原文と英訳における下線部はチュウ (chos) に相当する部分である。『チベットの憲法』と比べると分明なように、チュウ (chos) が仏教であるとは明言されていない。チベット語原文におけるチュウ (chos) は、英訳では *spiritual values* になっている。この *spiritual values* という言葉は、“His Holiness the Dalai Lama's Vision for a Future Free Tibet”において、今引用した部分以外にもう一か所現れる。そこには、“Under Tibet's Kings and the Dalai Lamas, we had a political system that was firmly rooted in our spiritual values. As a result, peace and happiness prevailed in Tibet. [<http://www.tibet.com/future.html>: 2009.1.10]” (「歴代のチベットの王とダライ・ラマのもとで、われわれの精神風土 (*spiritual values*) に堅く根ざした政治体制を有していた。結果、平和と幸福が享受された」) とある。これを含めると、英訳語の *spiritual values* を「チベット民族固有の精神風土」と訳するのが適当であろうと思われる<sup>19</sup>。

ただし、“His Holiness the Dalai Lama's Vision for a Future Free Tibet”において、“I also hope that Tibetan democracy will derive its inspiration from the Buddhist principles of compassion, justice and equality. [<http://www.tibet.com/future.html>: 2009.1.10]”、“私はチベットの民主政治は、思いやり (共苦)、正義、平等という仏教徒の原則から民主政治のインスピレーションを得ることを望んでいる」と記されているのを見ると、「チベット民族固有の精神風土」(*spiritual values*) の下地は仏教であることが読み取れる。ダライ・ラマがこう記したのは、チベット人の圧倒的大多数が仏教徒であり、チベット文化そのものが仏教を基礎に形成されたものであることを踏まえているからであるにちがいない。

このように仏教を下地とした「チベット民族固有の精神風土」(*spiritual values*) とし、

---

<sup>19</sup> この点は、室寺義仁氏からの助言によるところが大である。謹んで感謝申し上げたい。

『チベットの憲法』のように仏教であると明記しないというチュウ (chos) に対する見方の変化は、おそらく亡命後に形成されたものであろう。そしてチベットの政治を特徴づける概念として現在も採用されているチュウスイ・スンデル (chos srid zung 'brel) におけるチュウ (chos) に対する見方には、「チベットの宗教と政治二つの最高指導者」(bod chos srid gnyis kyi dbu 'khrid) としてのダライ・ラマの見解が関与していることはほぼ間違いないであろう。以下、ダライ・ラマにおけるチュウスイ・スンデル (chos srid zung 'brel) の見解を参照しつつ、彼におけるチュウ (chos) の意味するところを明らかにしたい。

すでに述べたように、ダライ・ラマの宗教観は亡命以前と以後とは決定的に異なっている。仏教こそが最高のものでありすべての人々が仏教徒になればよいとする排他主義的な考え方から、世界の主要なすべての宗教は思いやり (共苦) などの同じ価値観を有しているという多元主義的な立場への変化である。またこの変化は、彼のチュウスイ・スンデル (chos srid zung 'brel) におけるチュウ (chos) の解釈に影響を与えていると考えられる。

1979 年から 1981 年にかけて、ダライ・ラマはアメリカとカナダにおいて講演をしており、そのなかで諸宗教の共通性に言及しているし [Dalai Lama 2005(1996): 65-66]、1987 年には、チベット人に対して、宗教多元主義的な立場を表明している [Dalai Lama 2000b: 339]。

このように、『亡命チベット人憲章』が出されるよりもかなり前から宗教多元主義的な立場に変化しているのは確かではあるが、彼の内面において、いつからその変化が生じたかは、彼自身にでも聞かないかぎり知ることができない。ゆえに、チュウスイ・スンデル (chos srid zung 'brel) におけるチュウ (chos) に関する彼の解釈がいつから変化したかということも、正確に跡付けることはできない。だが、彼がチュウスイ・スンデル (chos srid zung 'brel) におけるチュウ (chos) を仏教に限定した見方をしていないということは、明確に知ることができる。

筆者の入手しえたダライ・ラマの発言に関する資料は、亡命以後のものにかぎられている。その資料においてチュウスイ・スンデル (chos srid zung 'brel) という言葉は、亡命直後の 1960 年から見受けられる。1960 年 6 月 15 日の発言において、「二つの制度 (lugs) とは宗教 (chos) の制度と政治 (srid) の制度の二つである。和合 (zung 'brel) とは、宗教と政治の二つの制度を分離することなく (ya ma bral) 把持 ('dzin skyong) するという意味である」 [Dalai Lama 2000d: 16] として、チュウスイ・スンデル (chos srid zung 'brel) について、その一部を定義している<sup>20</sup>。ここにおいて彼は、チュウ (chos) の意味するところが何であるかを明らかにしていない。もしかすると、チベット人にとってチュウ (chos) の意味するところが自明のものであるという認識があったからなのかもしれない。その場合のチュウ (chos) は仏教ということになるであろう。ただし、1959 年の発言には、「多く

---

<sup>20</sup> ドルジェ・ワンチュク (Rdo rje dbang phyug) はこの言葉を引用し、これがチュウスイ・スンデル (chos srid zung 'brel) の定義だとしている [Rdo rje 2001: 89]。また、チャプタク・ラモ (Chab brag lha mo) もこの定義に則っている [Chab brag 2001: 77]。

の苦しみをなくすことができるのはチュウ (chos) だけ (kho na) である」[Dalai Lama 2000d: 2]と述べられている個所がある。ここにおけるチュウ (chos) が仏教にかぎられるのか、それともそれ以外の宗教も指しているのかは明確ではない。しかし、仏教が苦の消滅を中心的な主題として説いていることから、ここでのチュウ (chos) は仏教に限定したものとして捉えられたものである可能性は否定できない。

これ以降に、ダライ・ラマがチュウスイ・スンデル (chos srid zung 'brel) について発言したものの一つに、2000 年 1 月 26 日になされた教説がある。筆者の入手できた資料のなかで、ダライ・ラマがチュウスイ・スンデル (chos srid zung 'brel) に対する見解を披瀝したものとしては、これが最も詳しい。ここに、チュウスイ・スンデル (chos srid zung 'brel) の政治体制に対する歴史的見解も述べられている。

ダライ・ラマは、初代の王ニャティツェンポ (gnya' khri btsan po) の即位以来、代々チベットを統治してきた王のあり方によって歴史上の政治体制を二分できると言う。その一つは俗人である王であり、もう一つは僧侶である王である。初代王ニャティツェンポや、チベットに仏教を導入したソンツェンガムポ (srong btsan sgam po)、ティソンデツェン (khri srong lde'u btsan) は前者に相当する。彼らは僧侶ではない王である。それに対し、パクパ ( 'gro mgon 'phags pa blo gros rgyal mtshan) やダライ・ラマは僧侶の王である。

ダライ・ラマは、教団組織の玉座と国政組織の玉座が同一のものとなったという意味でパクパをチュウスイ・スンデル (chos srid zung 'brel) の政治体制の転換点と捉えている。彼はパクパ以降のあり方をチュウスイ・スンデル (chos srid zung 'brel) の本質 (ngo bo) としているけれども、パクパ以前の僧侶でない王においてもチュウ (chos) を実践して政治を行うことによってチュウスイ・スンデル (chos srid zung 'brel) が成り立っていたと考えている。しかもその場合のチュウ (chos) は仏教にかぎらない。王がボン教を実践し政治を行う場合、ダライ・ラマは「ボンスイ・スンデル」(bon srid zung 'brel、ボンと政治の和合) という言葉を用いながらも、それもチュウスイ・スンデル (chos srid zung 'brel) のうちに入るものと見ている[Dalai Lama 2001d: 9-10]。

政治の最高指導者が仏教であれボン教であれ、チュウ (chos) を実践し政治を行っていればチュウスイ・スンデル (chos srid zung 'brel) が成り立つというのが、チベットの歴史的な政治体制のチュウスイ・スンデル (chos srid zung 'brel) に関するダライ・ラマの見解である。

チュウスイ・スンデル (chos srid zung 'brel) という概念はあくまでチベットの政治体制を特徴づけるものであるが、彼の考えはそれにとどまらない。

アメリカのような西洋国 (nub phyogs rgyal khab) について言うならば、人々の宗教 (chos lugs) がキリスト教 (ye shu) であれイスラーム (kha che) であれ、神 (dkon mchog) を信じ (yid ches)、神に誓って (dma bca') 生きる ( 'gro ba) とき、名前がつけられていようがつけられていまいがチュウスイ・スンデル (chos srid zung 'brel)

である。家族の結婚の仕方 (chang sa rgyag stangs) や、誕生 (skyeba) から死ぬ ('che ba) までのすべての生き方 ('gro stangs cha tshang) や、政府の仕事をする時も頭に神の言葉 (dkon mchog gig sung rabs) を置いて誓いを立てる習慣 (srol) は、本質 (ngo bo) においてチュウスイ・スンデル (chos srid zung 'brel) になっていると考えている [Dalai Lama 2001d: 10]。

ここでのチュウスイ・スンデル (chos srid zung 'brel) に関するダライ・ラマの見解は、伝統的な意味とは 2 つの点で大きく異なっている。第一は、チュウ (chos) の意味するところが、仏教あるいはボン教というチベットにある宗教だけでなく、キリスト教やイスラームなどの他宗教にまで及んでいることである。第二は、スイ (srid) の意味するところが、政治だけではなく、人の生き方にまで広げられていることである。

#### ④ 非暴力としてのチュウ (chos)

ダライ・ラマがチュウスイ・スンデル (chos srid zung 'brel) の概念をここまで拡張する背景には、政治的要因との関連がないとは言えない。

われわれが真の民主制 (mang gtso yang dag pa) と民主制の本質 (ngo bo) を完全に満たそうとするならば、今日のわれわれのやり方 ('gro stangs) からすると、いささか難しい。そこを考えると、英語の Secular について学者たちの間で様々な意味の取り方があるように思う。われわれの言葉では、チュウルウ・リメ (chos lugs ris med) というように言い直される。これについて考えなければならない [Dalai Lama 1998b: 11]。

これは『亡命チベット人憲章』が出される直前の 1991 年 5 月 21 日に開かれた「チベット人代表者会議」(bod mi mang spyi 'thus lhan tshogs) でなされたダライ・ラマの発言である。ここで述べられている「今日のわれわれのやり方」というのは 1963 年に出された『チベットの憲法』に見受けられるチュウスイ・スンデル (chos srid zung 'brel) のことを指していると考えられる。『チベットの憲法』にみられるチュウスイ・スンデル (chos srid zung 'brel) が意味するところは、ホルツァンの指摘にあるように、チュウ (chos) を仏教に限定した考え方であった [Hor gtsang 2001: 27]。おそらく、ダライ・ラマの言う「真の民主制」(mang gtso yang dag pa) を実施するためには、そのような考え方が障害となった。それゆえ、Secular、チベット語で「チュウルウ・リメ」(chos lugs ris med) という考え方を導入しなければならなかったのかもしれない。この文脈における英語の Secular は、反宗教や非宗教を意味するものではない。その真意はチベット語の「チュウルウ・リメ」(chos lugs ris med) に表われている。「チュウルウ・リメ」の「チュウルウ」(chos lugs) は「宗教」

を、「リメ」(ris med) は「区別の無いこと」を意味する。今しがた引用したダライ・ラマの発言は以下のように続く。

上位の概念として言う (gong du brjod pa) ならば、非暴力 ( 'tshe med) 平和 (zhi ba) の見解が、チュウ (chos) の核心となる。・・・各宗教 (chos lugs gag) の教説 (bslab bya) の根本 (rtsa ba) は、われわれに具わって生じるところの (lhan skyes) 善き (bzang po) 智慧 (yon tan) があるということを基礎にしている。善良なる (bzang po'i ya rabs) 考え (bsam blo) と行為 (spyod pa) に基礎をおいて (チュウスイ・スンデル chos srid zung 'brel という概念を)<sup>21</sup> 作るならば、チュウ (chos) という名称がつけられようがつけられまいが、意味 (don dag) はチュウ (chos) の核心から到達する (slebs) ものである。・・・一般の民主憲法 (mang gtso'i rtsa khrims) のやり方とは異なり、われわれのものを非暴力平和の良き見解 (ya rabs kyi lta ba) を基礎にして整えるならば、意味の上から、通常われわれが言っているチュウスイ・スンデル (chos srid zung 'brel) というものの意味に到達しうるものである [Dalai Lama 1998b: 11-12]。

チュウ (chos) を仏教に限定することなく、非暴力・平和の見解にまで押し広げた見方がここに示されている。ダライ・ラマは、非暴力・平和の考え方を諸宗教に共通する価値だとし、それを広い意味でチュウ (chos) と捉える。「チュウルウ・リメ」(chos lugs ris med) というのは、非暴力・平和の考え方 (これは以下に述べるように、ダライ・ラマのいうスピリチュアリティにまで及ぶ) において、宗教間に区別を設けないということである。「チュウルウ・リメ」(chos lugs ris med) を敢えて和訳するとすれば、「宗教間に区別なし」となる。

ダライ・ラマは諸宗教の共通の価値が非暴力にあると考えている。そうはいつても、過去から今日にいたるまで宗教の名のもとに争いが続いていることは確かである。むしろ彼はこのような現実を棚上げにしているわけではない。

過去、そして現在においても宗教 (chos) の名前 (ming) を持ち出してたがいに争っている状態が生じているのは、宗教 (chos) の本当のあり方 (gnas lugs ngo ma) を理解していないか、狭い考え (bsam blog gu dog) の者によって宗教の言わんとしているところ (chos bzhin) が実践されていないからである。そこで、宗教 (chos) が説く教説 (bslab bya) の主旨 (dgongs don) に潜む真実 (don dngos) が実践されていないことは明らかである。本当の意味で宗教 (chos lugs) によって (brtan nas) 争いが生じるはずがない (don med)。宗教 (chos) の名のもとに争う者は、宗教 (chos) の真の意味 (go don ngo ma) を何も理解していない者だと私は理解している。宗教 (chos lugs) が互いに理解し合い、親密になり、社会に平和と安定 (bde 'jags) をもたらすに

---

<sup>21</sup> 文脈上筆者が補った。



は、①各宗教の最高指導者が何度も一堂に会して宗教的实践の要点や経験について交流すること、②学者たちが共に集まることによって、互いの共通点を総合し (mnyam sdebs)、共通しない部分はそのままにし (sor bzhaḡ)、互いの主旨 (rtsa don) や状況について協議し探究すること、③互いに他の僧院や神殿に巡礼することによって多くの往来の関係を築けるようにすること、これらが必要である [Dalai Lama 2001e: 36-37]。

宗教の名にもとづく争いは宗教の説く教えを曲解し実践した結果なのであり、宗教 (chos) の真の意味 (go don ngo ma) を理解するならば争いが生じることはない。そうダライ・ラマは主張する。彼のいう宗教 (chos) の真の意味は、非暴力・平和の思想にあり、これこそがチュウスイ・スンデル (chos srid zung 'brel) におけるチュウ (chos) の内実であると考えなければならない。

ダライ・ラマがチュウ (chos) という概念をこのように拡大したのは、一見すると一般の民主憲法に見られないチュウスイ・スンデル (chos srid zung 'brel) の概念との整合性を保つためであった、と見えるかもしれない。たしかにチュウ (chos) の概念の拡大化は、「真の民主制」 (mang gtso yang dag pa) という政治体制への移行のために持ち出されたレトリックだという見方もできなくはないし、その可能性を否定することもできない。

しかし、彼におけるチュウ (chos) の概念の拡大化をこのような政治的要因にすべて帰してしまうこともできない。単に政治体制の変更という政治的要請だけではなく、彼の到達したチュウ (chos) の本質的理解にもとづいた結果、チュウ (chos) の概念を拡大化したのだと考える余地はまだ残されている。

チュウ (chos) を仏教に限定したかのように見受けられる発言をした亡命直後の 1959 年とは異なり、この発言がなされた 1991 年にはすでに、ダライ・ラマは世界の数々の宗教者との対話を経験している。諸宗教の実践者との対話を経て、彼の中で仏教やチュウ (chos) に関する深い思索がなされていたにちがいない。その結果、諸宗教に通じるチュウ (chos) として到達したのが、今の引用にあった非暴力の考え方だったのではなかろうか。

ダライ・ラマが言う非暴力とは、単に暴力を用いないということではない。

非暴力 (non-violence) は暴力の欠如を意味するものではない。それはもっと積極的 (positive) で意義ある (meaningful) ものである。私は非暴力のより十分な表現は思いやり (compassion) であると考えている。ある人々は思いやり (共苦) を見下した同情 (pity) と同じようなものだと思っているかもしれない。私はそれが正しい理解だとは思わない。本当の思いやり (genuine compassion) とは、他者に対する親密な感覚や他者の福利に対する責任の感覚である。本当の思いやり (共苦) は、他者をわれわれとまさに同じような存在 (being) として、すなわち幸福を望み苦を望まない存在として受け入れるときに育まれる [Dalai Lama 1995a: 5]。

ダライ・ラマにとって非暴力とは思いやり（共苦）とほぼ同義であり、思いやり（共苦）にもとづく行為である。非暴力というとき、彼はむろんチベット問題を意識している。1989年のノーベル平和賞に代表される世界のダライ・ラマに対する評価は、チベット問題解決に向けた手法が非暴力だったことによっている<sup>22</sup>。

ダライ・ラマの一貫した非暴力の姿勢は、決して力の行使を盲目的に排除した結果ではない。ダライ・ラマは人々の行為は非暴力であるべきだと説くが、きわめて特殊な場合にかぎって思いやり（共苦）にもとづいた力の行使の可能性を認めている。残虐な行為をなす者と遭遇した場合についてダライ・ラマは以下のように説いている。

菩薩のための4つの賢明な行動の様式というものがある。第一の様式は、なだめることである。言葉や理性、慰めによって状況を落ち着かせることである。もしこれがうまくいかなければ、第二の少々強い様式、何かを与えるということにまで推し進めるべきである。事態を落ち着かせる何かを与えるのである。知識や状況を調整し問題を解決するのに確実なものを与えることも考えられる。それもうまくいかなければ、支配（domination）や権力（power）といった第三の様式に移る。相手が人であれ、国（country）であれ、それらを抑え込むために大きな権力を行使する。それすらも効果がないという場合に、最後の様式は蛮行（ferocity）や憤怒（wrath）になる。そこでは暴力（violence）でさえも可能性のうちに含まれる。菩薩の46軽戒の一つに、利他的な動機にもとづいた力（force）が必要とされる状況では力強い対応をすべきである

---

<sup>22</sup> たとえば、“European Parliament, Strasbourg, March 15, 1989” [*International Resolutions* 1997: 9]において「チベットにおける紛争は武力によって解決されるべきではないと信ずる」とあるし、“European Parliament, Strasbourg, December 15, 1992” [*International Resolutions* 1997: 15]において「自身の権利を主張し獲得するために、チベット民族(Tibetan nation)の伝統的智慧と文化および精神的リーダーシップが、寛大で平和的な方法を見つけることを確信している」とあるし、“United States Congress, S. Con. Res. 129, Washington, D.C., September 16, 1988” [*International Resolutions* 1997: 37]において「中華人民共和国との対話を通してチベットの問題を解決しようという過去の努力および、自由の獲得のために暴力を使用することをチベット人に思いとどまらせていることに対して、ダライ・ラマを賞賛する」とあるし、“United States Congress, S. RES. 82, Washington, D.C., March 15, 1989” [*International Resolutions* 1997: 40]において「チベットにおける状況の平和的解決へ向けたダライ・ラマや他の人々の努力を支持する」とあるし、そのほか “United States Congress, H. Con. Res. 63, Washington, D.C., May 16, 1989” [*International Resolutions* 1997: 41-42]、“United States Congress, SJ. Res. 275, Washington, D.C., April 5, 1990” [*International Resolutions* 1997: 43]、“Australian Parliament, Canberra, December 6, 1990 and June 6, 1991” [*International Resolutions* 1997: 103]、“Association of Local Authorities of Lithuania, Vilnius, October 25, 1996” [*International Resolutions* 1997: 118]、“World Parliamentarians Convention on Tibet, New Delhi, March 20, 1994” [*International Resolutions* 1997: 38, 139]、“World Parliamentarians Convention on Tibet, Vilnius, Lithuania, May 26-28, 1995” [*International Resolutions* 1997: 151] において支持と期待が表明されている。

という誓約がある。怒りに満ちた思いやり（共苦）を伴っていれば、暴力もありうるのである。理論的には、思いやり（共苦）から生じる暴力は許されることになる[Dalai Lama 2004(2003): 288]。

菩薩が取ることのできる暴力の例として、ダライ・ラマは釈迦の前世の物語に言及している。釈迦は前世において「大悲のある船長」(ded dpon snying rje chen po) として生まれた。彼の船には 500 人の人々が乗っていた。その中の一人が、残りの 499 人を殺害し財産を奪おうと考えていた。そのような悪行をやめるよう船長は何度も説得しようとしたが無駄だった。船長は 499 人の命を救おうと思うと同時に、殺人を犯そうとしている者にも思いやり（共苦）の心を抱いた。499 人を殺すという悪いカルマをその者に積ませるくらいなら、自分が一人分の殺人のカルマを背負うことにしよう船長は考えた。そうして船長は殺人を犯そうとしている者を殺害した <sup>23</sup>[Dalai Lama 2005(1996): 175]。

ダライ・ラマは理論上では、このような暴力の行使を認めはするが、しかし以下のように暴力の行使に対して慎重な姿勢を崩すことはない。

しかし、実際にこれは非常に難しいことであって、傷つけようとする人間の態度を改めさせる方法が他に何一つない場合にかぎられる。一度暴力を行使してしまえば、状況は予測できないものとなり、さらなる暴力を生み出してしまう。多くの望まないことが生じることになる。じっと待ちながら状況を観察するほうがより安全である[Dalai Lama 2004(2003): 288-289]。

ダライ・ラマがチベット問題解決に向けてあえて非暴力を貫いているのは、暴力を無批判に否定しているからではない。むしろ暴力をふるうの可能性を吟味した上での選択だったと考えられよう。力の行使を認めるか否かは、あくまでも「思いやり（共苦）」に従属する問題なのである。ダライ・ラマにとって、非暴力とは単なる政治的手法ではない。彼のいう「非暴力」は、チベット問題とは直接関係のない人々にまで敷衍することのできるものとしての「思いやり（共苦）」である。

---

<sup>23</sup> 亡命チベット政府首席大臣であるサムドン・リンポチェもこの問題に触れ、以下のように述べている。

「私が言いたいのは、殺害はいかなる上でも正当化できないということである。ただし、いくつかの例外はある。殺される人や殺害の対象に対して、殺害者が完全な思いやりを持っている場合、それは例外的に正しい行動であろう。そうでない場合には、殺害は正当化できない」[Samdhong 2006: 212]。

## ⑤ スピリチュアリティとチュウ (chos)

ダライ・ラマは「非暴力」を「思いやり（共苦）」と捉える。それが諸宗教に共通する「チュウ」(chos)であって、政治と和合する(chos srid zung 'brel)ものとするとき、彼は政治的な制度だけでは解決できない問題を意識していた。

われわれの昨今の世界における国家(rgyal khab)や経済(dpal 'byor)が発展(yar rgyas)し、教育(slob sbyong)が発展し、民主(主義)が徹底し(mthar phyin)、本当に法(khriims)によって統治(dbang bsgyur)された、手本とされるところであっても、陰謀(gyo sgyu)や詐欺(khram pa)、欲望('dod srid)、貪り(chags)、憎しみ(sdang)の波が充満している。これらは、憲法(rtsa khriims)が誤っていたからでも、教育(shes yon)が誤っていたからでも<sup>24</sup>、民主的制度(mang gtso'i lam lugs)が誤っていたからでもない。何によってこうした事態になったのか。各個人(mi sger khag so so)に、善良なる行為(ya rabs spyod bzang)や善き人生(mi tshe bzang po)を送ろうという考えが不足していて、そのような考えがあったとしても実践(lag len)が不足しているという状況下で、困難(dka' ngal)に直面しているのは明らかである。・・・それゆえ、宗教(chos)が重要だという者がいると思う。しかし、宗教信仰に区別なし(chos dad ris med)、すなわちSecularを基準にして(dmigs su bkar)、宗教(chos)を信奉すべきである。宗教(chos)は各個人に關係('brel ba)するものである[Dalai Lama 2001d: 12]。

いくら制度的側面を整えても解決できない問題がある。それは、人々の心の質に関するものである。このような認識を抱くダライ・ラマは、こうした問題を解決する糸口を、「善良なる行為」(ya rabs spyod bzang)を為そうという各個人の考え方に求める。

善良なる行為(ya rabs spyod bzang)はすべての人が実践すべきものである。われわれに必要なのは、人間の善き特質であるところの羞恥心(khrel gzhang)、慈しみ(byams)、思いやり(snying rje)、欲望を少なくして満足を知ること('dod chung chog shed)などである[Dalai Lama 1999(1996): 114]。

ダライ・ラマが考える「善良なる行為」(ya rabs spyod bzang)とは、思いやり(共苦)などの心の質を必要とするものである。先の引用[Dalai Lama 2001d: 12]において、ダライ・ラマはそのような善良なる行為を為そうという心とその実践が必要であると示唆した後で、宗教(chos)の必要性に言及していた。そこでは、宗教(chos)が善良なる行為に

---

<sup>24</sup> ここでダライ・ラマは「教育が誤っていたわけではなく」と述べているが、別のところでは世界の教育システムが危機に瀕していると述べている[Dalai Lama 1996(1994): 27]。

にとって必要であると主張する者を想定したうえで、「宗教信仰に区別なし」(chos dad ris med) という考え方を示し、宗教(chos)は個人的なものという見解を述べていた。ダライ・ラマが宗教(chos)の必要性に対してこのような注意深い姿勢を示しているのは、宗教(chos)を軽んじているからではない。むしろ、以下にあるように宗教(chos)の必要性を前提する議論を批判的に意識してのことである。

宗教(chos)が社会に必要だということは、本当に必要なものを通して主張する必要がある。他者の役に立とうとする心(phan sems)は本当に必要なものである。他者に害をもたさず(gzhan dag la gnod pa ma bskyal ba)、騙さず(khram pa ma byas pa)、嘘をつかず(kyag rdzun ma bshad pa)、正直に行動する(drang mo drang bzahag byas)ならば、それは本物のチュウというもの(chos zer ba go ma)である。よってこの点から見ると、キリスト教にしろ、ゲルク派にしろ、ニンマ派にしろ、カギュ派にしろ、イスラームにしろ、ヒンドゥー教にしろ、ボン教にしろ同じであって、その核心に(snying po)従えば、それらすべての間で論争することは無意味である[Dalai lama 2001d: 18]。

宗教の必要性は、人間にとって本当に必要なものについての考察を経たうえで主張されねばならない。そうダライ・ラマは考えている。彼の考える本当に必要なものとは、「他者の役に立とうとする心」(phan sems)であり、ここで彼がいう「本物のチュウというもの」(chos zer ba ngo ma)は、他者の役に立とうとする心にもとづいた実践のことを指している。そして、そのような実践を説いているという点で、世界の主要な諸宗教は同じだといふのである。彼は他にも以下のように述べている。

さまざまな宗教(chos lugs)はそれぞれ大きく異なる見解を有しているが、慈しみ(byams)や思いやり(brtse)、他者に役立とうとすること(gzhan phan)、忍耐(bzod sgom)はすべての宗教が一致して説いているものである[Dalai lama 2001: 35]。

根本的なチュウ(rtsa ba chos)というものがいかなるものであるかといえ、今述べたように、慈しみ(byams pa)や思いやり(snying rje)、忍耐(bzod pa)というもののなどの主要な教説(bslab bya gtso bo)のことである[Dalai Lama 2008(2007): 101]。

ここで示されている思いやり(共苦)などは、ダライ・ラマが本物のチュウ(chos)と呼び、諸宗教が共通して説いていると考えているもので、包括的には「他者の役に立とうとする心」(phan sems)と特徴づけられている。ここにダライ・ラマのいう「スピリチュアリティ」との関連を見出すことができる。

すでに述べたように、ダライ・ラマが「スピリチュアリティ」という言葉を用いるとき

には、チベット語の「シェンペン・キ・セム」(gzhan phan gyi sems) すなわち「利他の心」が想定されている[Dalai Lama 1999a: 22-23]。「シェンペン・キ・セム」(利他の心)こそ、ダライ・ラマが「スピリチュアル」(spiritual) と表現する質 (the qualities) の諸特徴を包括的に特徴付けるものと位置づけられている。また上述のダライ・ラマの発言において「本物のチュウというもの」(chos zer ba ngo ma) や「根本的なチュウ」(rtsa ba chos) と表現されている「他者の役に立とうとする心」(phan sems) は、「シェンペン・キ・セム」(利他の心) と同義語である。

したがって、ダライ・ラマのいうスピリチュアリティとチュウ (chos) は「シェンペン・キ・セム」(利他の心) を中心にして関係づけることができよう。ダライ・ラマがスピリチュアリティというとき、その言葉はチベット民族あるいは仏教を超えた、人間一般に向けられたものである。例えば、環境問題を扱った “Spirituality & Nature” と題されたダライ・ラマのスピーチ[<http://www.dalailama.com/page.81.htm>, 2009.2.1] で用いられている「スピリチュアリティ」という言葉は特定の民族的・文化的背景に限定されない、人間一般の問題を論じるときに用いられている。それに対してチュウ (chos) という言葉は、仏教を基盤としたチベットの文化的背景を色濃く反映したものであり、チベット人に向けられたものである。それゆえ、スピリチュアリティとチュウ (chos) は完全に同義ではない。しかし、「シェンペン・キ・セム」(利他の心) という概念を中心に据えることによって、スピリチュアリティとチュウ (chos) は強く結びつくことになる。

ダライ・ラマによれば、世界の主要な諸宗教はスピリチュアリティとそれにもとづく実践を共通して説き、発展させるものである。ただし、宗教とは薬のようなものであり、人それぞれの性向に合わせて実践されるべきものである、と彼は考えていた。

このような見解から先の引用に見られた「宗教信仰に区別なし」(chos dad ris med) という考え方が生まれたと考えられる。諸宗教が共通して説く核心 (snying po) である「シェンペン・キ・セム」(利他の心)、すなわちスピリチュアリティあるいは本物のチュウ (chos) という観点に立てば、もはや宗教 (chos) の信仰 (dad) における区別はない (ris med)。

とはいえ、人それぞれの性向に合わせて、スピリチュアリティを発展させる方法としての宗教 (chos) を選び取る必要がある。それに、宗教を必要としない人々のことも考慮に入れなければならない。そうダライ・ラマは考えていた。それゆえ宗教は各個人的なものとされているのである。

宗教とスピリチュアリティの区別に関する議論の際に持ち出した比喻を用いれば、スピリチュアリティは水に、本物のチュウ (chos) という実践は水を飲むことに、宗教 (chos) は水を飲むときに用いる道具に当たる。宗教は、水 (スピリチュアリティ) と水を飲むこと (本物のチュウ) の必要性を共通して説くが、水を飲むときに用いる道具はそれぞれ異なったものを有している。そのようにダライ・ラマは考えているように思われる。

彼の考え方からすれば、宗教 (chos) は核心においては共通したものを有している。それが、スピリチュアリティあるいは彼が本物のチュウ (chos) というところの実践である。

この観点に立つと、特定の宗教と政治が結びつく必然性はなくなる。まして、特定の宗教の最高指導者と政治の最高指導者が一人の人物によって為される必要もなくなる。さらに、人それぞれの異なった性向を考えれば、宗教（chos）を個人的なものとして捉える必要がある。このようにダライ・ラマは考えていたのではあるまいか。

もちろん、ダライ・ラマがチュウスイ・スンデル（chos srid zung 'brel）を『亡命チベット人憲章』に盛り込むにあたって、英語の Secular、そのチベット語解釈であるところの「宗教間に区別なし」（chos lugs ris med）あるいは「宗教信仰に区別なし」（chos dad ris med）という考え方を導入し、チュウ（chos）の概念を拡大化せねばならなかった背景に、政治体制の近代化の要請があったことは確かである。

しかし単に政治体制の近代化に沿わせただけでない。先に引用したダライ・ラマの発言にあるように、チュウ（chos）の概念が拡大されたのは、本当に必要なものを突き詰めた結果として出てきた本物のチュウ（chos）というものの内なる論理によってでもあった。もしもチュウ（chos）の概念を仏教に限定したものとして捉えるならば、ダライ・ラマの言うスピリチュアリティや本物のチュウ（chos）を見過ごすことになってしまうし、それを発展させる手段としての宗教（chos）に対する各人の適合性も無視することになってしまう。それゆえ、チュウスイ・スンデル（chos srid zung 'brel）におけるチュウ（chos）の概念を、スピリチュアリティ、なかでも思いやり（共苦）にもとづく実践としての非暴力にまで拡大したのだと考えなければならない。

このようにダライ・ラマは「チュウ」（chos）という言葉、仏教の語義を下地としながらも、スピリチュアリティという語義も新たに加えて理解し、独自の思想を展開している。ここで問わなければならないのは、ダライ・ラマがスピリチュアリティという概念をどこから導き出してきたのかということであろう。というのも、すでに述べたように、スピリチュアリティという概念は元来ユダヤ＝キリスト教の伝統の中に見出されるものであり、チベットの知的伝統からすれば異質なものであるからだ。なるほどダライ・ラマは「神の息吹」というユダヤ＝キリスト教的な意味合いでスピリチュアリティという言葉を使っているのではない。しかし彼が、「人々の役に立つ心の質」として想定しているものをスピリチュアリティという言葉を使っている背後には、なんらかの根拠などに基づいたスピリチュアリティという言葉についての理解があったはずである。

現時点では、ダライ・ラマにおけるスピリチュアリティ概念の導入経路を確認するのは難しい。しかし、以下のような可能性を考えることはできよう。

ダライ・ラマは、現代社会を深刻な混迷へと陥れている諸問題の根源には「内的次元」（inner dimension）への無関心があると考えている[Dalai Lama 1999a: 16]。この「内的次元」の対極に位置するのが、（貨幣によって）購入できるものだけによって満足が得られると想定することである[Dalai Lama 1999a: 16]。彼の考え方からすれば、現代社会は「内的次元」と、資本主義に代表される物質的獲得のあくなき追求の2つに分かたれている。むしろ、「内的次元」に価値をおく側が圧倒的の不利に立たされているという深い危機感がそ

ここにはある。

精神と物質との対立のなかで、「内的次元」に目を向けるベクトルを持った諸宗教がたがいに反目し合っていては何ら益するところがない。いやそれどころか、かえって危険なはずである。それに加えて、世俗化という看過できない問題もある。おそらくダライ・ラマのなかにはこのような意識があった。それゆえ、諸宗教に通底し、かつ宗教に関わりを持つとうとしない人々に通底する「内的次元」に目を向けさせるようにして、彼はスピリチュアリティという概念に着目したのだとは考えられないだろうか。ただし、なぜ「スピリチュアリティ」という言葉が用いられ、その言葉がどういった根拠に基づくものであったのかという問題の究明は依然として課題として残ってはいるが。

#### 第4節 クンロン (kun slong) の変革 (chos) としてのチュウ (chos)

ダライ・ラマはチュウ (chos) をスピリチュアリティにもとづく実践と捉えているけれども、その意味するところはこれがすべてではない。ダライ・ラマに従えば、チュウ (chos) には、スピリチュアリティにもとづくのみならず、スピリチュアリティへと変革するという機能的な意味も含まれている。

ダライ・ラマはチュウ (chos) という言葉そのものについて以下のように説明している。

チュウ (chos) というのはダルマ (dharma) と言われるものである。ダルマ (dharma) と言われるものは、つかむ ('dzin pa) あるいは、護る (skyob pa) ということである。つかむ ('dzin pa) ということ、自身の本質 (rang gi ngo bo) をつかむこと、あるいは自身の特質 (rang gi mtshan nyid) をつかむことであるとするなら、すべてのチュウ (chos thams cad)に通じるものである。宗教 (chos) と世俗 ('jig rten) あるいは宗教 (chos) と非宗教 (chos min) というように区別された意味でのチュウ (chos) は、怖れ ('jigs pa) あるいは苦 (sdug bsngal) から護るようにするもの (skyob par byed pa) と、苦からつかむようにするもの ('dzin par byed pa) である。サンスクリットのダルマ (dharma) というのは、つかむ、あるいは護るということである。チベット語に翻訳した場合、非常に大きな意味がある。チュウ (chos) というのは、変革 (bcos pa) あるいは変革させるもの (bcos sgyur btang ba) という意味である [Dalai lama 2008(2007): 175-176]。

ここでダライ・ラマはchosを3つの意味で捉えている。第一のものは、「すべてのチュウ (chos) に通じる」とダライ・ラマが言うときのチュウ (chos) であり、「つかむ」 ('dzin pa) という言葉によって捉えられるものである。ここにいう「すべてのチュウ」 (chos thams



cad) というのは、四法印<sup>25</sup> (chos kyi sdom bzhi) の一つである諸法無我 (chos thams cad stong zhing bdag med pa) に言われるところの諸法 (chos thams cad) と同じく、すべての存在するもののことを指していると考えられる。第二のものは、宗教 (chos) と世俗 ( 'jig rten) あるいは宗教 (chos) と非宗教 (chos min) という区分における宗教 (chos) に当たると考えられるが、「苦」を主題にしている点で、ここでは特に仏教のことを指していると思われる。第三のものは、原語であるサンスクリットのダルマ (dharma) の翻訳語であるチュウ (chos) が、「なおす」、「変革する」という意味を持つチュウ ( 'chos) の命令形であることに由来するものであろう。チュウ (bcos) はチュウ ( 'chos) の過去形あるいは未来形であり、この引用にあるチュウパ (bcos pa) は名詞で変革という意味を持つ。

これら 3 つのうち、ダライ・ラマにおける宗教としてのチュウ (chos) とスピリチュアリティとしてのチュウ (chos) に関する議論に関係するのは、第二の意味である仏教としてのチュウ (chos) と第三の意味である変革 (bcos) としてのチュウ (chos) である。これら二つに関連してダライ・ラマは以下のように述べている。

仏教 (chos) を実践するとき、何をおいても最初にクンロン (kun slong) を変革 (bcos) することを入念に行うことが重要である [Dalai Lama 2000a: 11]。

このように、ダライ・ラマは仏教 (chos) の実践において重要なのは「クンロン」 (kun slong) と呼ばれるものを変革 (bcos) することであるとしている。先のチュウ (chos) に関するダライ・ラマの説明からすると、クンロン (kun slong) と呼ばれるものを変革することそのものが仏教 (chos) ということになるだろう。ここで言われているクンロン (kun slong) とは、通常「動機」 (motivation) と訳されるが、それ以上に豊かな意味を持っている。

文字通りに訳すと、分詞であるクン (*kun*) は《完全に》 (thoroughly) あるいは《底から》 (from the depths) を意味し、ロン (ワ) (*long [wa]*) は、何かを立ち上がらせる (stand up)、生じさせる (arise)、目覚めさせる (awaken) 行動 (act) を意味する。ここで用いている文脈で言えば、直接に意図した (intend) ものや、ある意味で意図的でない (involuntary) ものを含めたわれわれの活動 (action) を駆り立てる (drive) あるいは引き起こす (inspire) ものとしてクンロン (*kun long*) は理解される。それゆえ、クンロンは個人の心 (heart) や精神 (mind) の全般的な状態 (overall state) を意味している。・・・クンロンには一般的に動機 (motivation) という言葉が当てられているけれども、それでは意味するところのすべてを表わせていない。気質

---

<sup>25</sup> 四法印とは、①諸行無常 ( 'dus byas thams cad mi rtag pa)、②一切皆苦 (zag bcas thams cad sdug bsngal ba)、③諸法無我 (chos thams cad stong zhing bdag med pa)、④涅槃寂静 (mya ngan las 'das pa zhi ba) という仏教を特徴づける 4 つの見解である。

(disposition) という言葉はかなり近いけれども、チベット語の動的な意味を欠いている。他方、心や精神の全般的な状態 (overall state of heart and mind) というのでも必要以上に長いように思われる。精神的状態 (mind-state) と短縮することもできるが、チベット語で用いられるもっと広い意味が見過ごされてしまう。精神 (mind) に当たるチベット語は *lo* と言うが、そこには意識 (consciousness) あるいは知ること (awareness) という観念 (ideas) とともに、感じ (feeling) や感情 (emotion) も含まれる。そこには、感情 (emotion) と思考 (thoughts) は究極的には分離されることができないという考えが反映している。・・・私が、精神 (mind) や動機 (motivation)、気質 (disposition) や精神的状態 (states of mind) というとき、読者は以上のことを思い起こしていただきたい [Dalai Lama 1999a: 30]。

以上のダライ・ラマによる苦心に満ちた説明から、クンロン (kun slong) はクンロン (kun slong) としか言い表しようのない意味内容を持っていることが窺い知れる<sup>26</sup>。ダライ・ラマのいうクンロン (kun slong) の意味するところを明らかにするものは彼の説明以上にならない。だが不遜にもここでそれを手短にまとめるとするならば、クンロン (kun slong) とは、行為を引き起こす基盤となる、感情や理性的思考を含めた意図的あるいは非意図的な心の全般的状態ということになるであろう。クンロン (kun slong) についてさらなる説明をするのは賢明ではないかもしれないが、以下のダライ・ラマの発言から彼のいうスピリチュアリティとの関連を考えることができる。

人間のいかなる行為 (bya ba) であろうと、善きクンロン (kun slong bzang po) によって全面的に生じて (kun nas bslands) 為されるならば、その行為は役立つ (phan pa) 本質 (rang bzhin) の行為である。善 (dge ba) に類 (phyogs) するものとなる。悪しきクンロン (kun slong ngan pa) を持っているならば、いくら宗教 (chos) を行っても悪しき行為 (sdig pa'i las ka) となる<sup>27</sup>。それゆえ、政治 (srid) だけではな

<sup>26</sup> ドゥンカル・ロサン・ティンレーは、クンロンを次のように説明している。

「善 (bzang)、悪 (ngan)、中立 ('bring) の3つの行為 (las) のうちどれであろうと、最初にその行為をしたいと欲する ('dod) 思い (bsam pa) が生じてその行為が為される。そのような思いをクンロン (kun slong) という。さらにそれは2つに分かれる。①ギュイ・クンロン (rgyu'i kun slong) と②ドゥ・キ・クンロン (dus kyi kun slong) の2つである。最初のギュイ・クンロン (rgyu'i kun slong) というのは、行為 (bya ba) を為す前の、その行為を行いたい (byed 'dod) という考え (bsam blo) のことである。二つ目のドゥ・キ・クンロン (dus kyi kun slong) というのは、その行為 (bya ba) を実際に (dngos su) 行う (byed) とき (dus) の考え (bsam blo) のことをいう」 [Dungdkar 2006(2004): 90]。

<sup>27</sup> 筆者のダラムサラでのフィールドワークにおいて分かったことであるが、僧侶の間でも悪行を為す者がいることは否定できない。そのような者はチベット人の間でも信頼されていない。偽坊主 (grwa pa rzdun ma) と陰で言われる彼らは、チベットの悲劇を逆手にとっており、苦難の中で懸命に生きている者や真摯に仏教の修行をしている僧侶に対して

い。人間の行為がいかなるものであろうとも、役立とうとする心 (phan pa'i bsam pa) から全面的に生じる行為であるなら、それは本質的に役立つものとなる。自分自身に役に立つし、他者にも役に立つし、社会にも役に立つ[Dalai Lama 2001d: 24]。

ここでダライ・ラマがクンロン (kun slong) に対して「善きクンロン」(kun slong bzang po) と「悪しきクンロン」(kun slong ngan pa) という区別を設けていることから分かるように、クンロン (kun slong) それ自体は善きものにも悪しきものにも変わり得る。ダライ・ラマは、役立とうとする心を善きクンロン (kun slong bzang po) として捉え、それによって為された行為は、自己と他者、さらには社会に役立つものとなると考えている。

ここに彼の言うスピリチュアリティとの関連を見出すことができる。ダライ・ラマの言うスピリチュアリティとは自己と他者の役立つ心の質であった。したがって、善きクンロン (kun slong bzang po) とはスピリチュアリティにはば等しいと言うことができる。すでに引用したところで、ダライ・ラマが仏教 (chos) を実践するときに最優先すべきなのはクンロン (kun slong) を変革することだというとき、それは善きクンロン (kun slong bzang po)、あるいは彼の言うスピリチュアリティに変革することだと考えられる。クンロン (kun slong) の変革は仏教の実践において重要な位置を占めるものとされているが、ダライ・ラマはこの考えを仏教に限定してはいない。彼は世界の主要な諸宗教が慈しみや思いやり (共苦)、忍耐などを共通して説いているという説明をした後で、以下のように述べる。

宗教 (chos) の核心 (snying po) は心 (sems) を改良する (bzo bcos) ことであつて、穏やか (dul po) で善良な (bzang po) 心を生み出さねばならない[Dalai Lama 2001e: 36]。

彼によれば、宗教の核心とは、クンロン (kun slong) を善きクンロン (kun slong bzang po)、すなわちスピリチュアリティに変革することである。スピリチュアリティは仏教にかぎらず、世界の諸宗教に共通しているものだとはダライ・ラマは見ている。これはすなわち、宗教とはスピリチュアリティを発展させるものだとはダライ・ラマが考えていたことと足並みをそろえているといつてよい。彼にとってスピリチュアリティとは宗教に関係なく人間にとって必要な心の質であり、宗教はスピリチュアリティを育む手段として捉えられていた。また、彼によるチュウ (chos) の説明の3つ目に挙げられているように、チュウ (chos) とは変革を意味している。したがって、クンロン (kun slong) をスピリチュアリティに変革するもの、それが彼にとっての宗教 (chos) だと考えてよいであろう。

---

冒濫的な行為をとっている。彼らの行為は非難されるべきものではあるが、彼らには彼らの事情があるのかもしれない。

## 第5節 普遍的チュウ(chos)としての思いやり(共苦)World Religion と Universal Religion

ダライ・ラマは、宗教だけがクンロン (kun slong) をスピリチュアリティに変革できるとは考えていない。宗教とスピリチュアリティの区別に関する議論において、スピリチュアリティは宗教に頼らずとも発展させることができるものだとはダライ・ラマは考えていた。このような見解を提示した後、彼は以下のように述べる。

スピリチュアル (spiritual) な、あるいは倫理的な実践 (practice) とは、個人のクンロンを変革し (transform) 完全なものにすることである。心の質 (spiritual qualities) を育むことで、われわれの心 (hearts) と精神 (minds) を変革していけば、より一層上手に苦難に対処できるようになり、われわれの行動 (action) は倫理的に健全なものになるはずである。・・・現実には大多数の人々は今日、宗教 (religion) の必要性に迫られていない[Dalai Lama 1999a: 32]。

彼はここで宗教 (religion) の実践とは言わず、スピリチュアル (spiritual) な実践と言い、それが個人のクンロン (kun slong) を変革することだと述べている。これは、宗教に関係なく必要とされるスピリチュアリティのことを意識しての発言である。クンロン (kun slong) を変革することは、宗教の核心であると同時に、宗教と関わりを持たない人々の実践として捉えられているのである。それゆえ彼は以下のようにも述べる。

菩提心 (byang chub kyi sems) は宗教 (chos) に類する話だけにとどまらない。正しい (yan dag pa) 人生の生き方 (mi tshe skyel stangs) における、人間の本当の特質 (mi'i khyad chos ngo ma) であると私は常に言っている。宗教 (chos) を信じているかどうか、仏教徒であるかどうかは重要なことではない。われわれ自身が人間である以上、最も重要なことは目的のある人生 (mi tshe dgos don ldan pa) を送ることである。・・・人生の目的 (mi'i dgos don) の核心 (snying po) は、善き心 (sems bzang po) を持ち、善き人間になることにある。・・・他者の役に立とうとする心 (gzhan phan gyi bsam pa) によって、人間の大きな社会 (spyi tshogs) は、団結 (mthun sgrel)、思いやり (brtse gdung)、正義 (drang bden) を有した家族 (khyim tshang) になることができる。これはわれわれの目的 (dmigs yul) でもある。われわれの今の人生において、このように成し遂げることができるかどうかということは別問題 (gnas tshul tha dad) である。しかし、そのようにする必要があるし、そうするのがふさわしい ('os pa) と私は信じている。そのような心の態度 (bsam blo'i 'khyer so) を私は普遍的チュウ (spyi khab kyi chos) と呼ぶ。それは特定の宗教 (chos) である必要はない[Dalai Lama 2006(1998): 206-207]。

この引用の冒頭にある菩提心というのは仏教における菩薩の特質のことである。これについては第三章で詳述するとして、ここでは思いやり（共苦）を中心とした他者に役立つとする心というように理解しておいてよいであろう。彼によればこのような心の特質を育むことは宗教の領域のみにかかわるものではなく、人間として人生を送る目的とされている。宗教に対する信仰の有無にかかわらず、善き心を持つことは人間として必要なものだという。このことはダライ・ラマが言うところの、クンロン（kun slong）をスピリチュアリティに変革することだと捉えてよいであろう。彼によればクンロン（kun slong）の変革が人生の目的であると同時に、そうすることが「普遍的チュウ」（spyi khab kyi chos）でもある。そして、この普遍的チュウ（chos）は、特定の宗教ではないと彼はいう。別のところで彼は以下のようにも述べている。

無信仰者（nonbeliever）のままでも問題ないが、あなたがたが人間であるかぎり、人間らしい親愛感（affection）や思いやり（compassion）を必要とする。これはすべての宗教的伝統（religious tradition）の教えである。人間らしい思いやり（共苦）がなければ、宗教的信仰でさえも破壊的なものとなる。あなたが宗教的であろうとなかろうと、必要不可欠な実践（essential practice）は善き心（good heart）である。私は人間らしい親愛感や思いやり（共苦）を普遍的宗教（Universal Religion）だと考えている。信仰者であろうと無信仰者であろうと、すべての人は親愛感や思いやり（共苦）を必要としている。なぜなら、思いやり（共苦）はわれわれに心の強さ（inner strength）、希望（hope）、心の平安（mental peace）をもたらすからである。思いやり（共苦）はすべての人にとって必要不可欠なものである[Dalai Lama 2003: 55]。

彼はここで、親愛感や思いやり（共苦）はすべての宗教が説いているものであり、人間にとって必要不可欠なものであるとしている。そしてそれらを普遍的宗教（Universal Religion）という言葉で言い表している。これは先ほど述べた普遍的チュウ（chos）と同じものと考えてよい。

普遍的宗教（Universal Religion）というときに、彼は宗教（religion）という言葉こそ用いているけれども、その「宗教」は、宗教とスピリチュアリティの区別にみられた宗教（religion）ではないはずである。この見方を裏付けるように、彼は以下のように述べている。

世界の諸宗教の間にある根本的な類似性を指摘したからといって、私はすべての他者を犠牲にして、ある特定の宗教（religion）を主張するのでもないし、新しい世界宗教（world religion）を探し求めているのでもない。世界のすべての異なる宗教は、人間の経験と世界の文明を豊かにするのに必要なものである。人によって異なった性質や気質をもつ人間の心は、平和と幸福への異なったアプローチを必要としている[Dalai

Lama 1999(1997): 16]。

断わっておくが、彼の言う普遍的チュウ (chos) あるいは普遍的宗教 (Universal Religion) は、新種の世界宗教 (world religion) ではないし、またそうであってはならない。なぜならば、特定の教義や救済を信奉しなければならないものとしての宗教 (religion) となってしまうのは、それに合わない異なる心の性質もった人を犠牲にしてしまう結果になると彼は考えているからである。彼のいう普遍的チュウ (chos) あるいは普遍的宗教 (Universal Religion) は、スピリチュアリティと区別されるところの狭義の宗教 (religion) であってはならないのである。

普遍的チュウ (chos) は狭義の宗教 (religion) ではない。だがそれは、スピリチュアリティへとクンロン (kun slong) を変革 (chos) するものであるがゆえに、チュウ (chos) という概念によって捉えられるべきものである。

以上みてきたように、ダライ・ラマがチュウ (chos) という言葉を用いるとき、そこには宗教 (religion) の枠には収まりきらない意味が含まれている。それは第一に、ダライ・ラマの思想的基盤である仏教である。ダライ・ラマのチュウ (chos) の理解の根本には仏教がある。そしてその上に、以下のような第二、第三の意味が加えられている。第二は、宗教に対する信仰にかかわらず人間が持つべきものとダライ・ラマが考えているスピリチュアリティにもとづく実践である。彼の言うスピリチュアリティとは、思いやり (共苦) や愛、忍耐、寛容、許し、満足、責任の感覚、調和の感覚などのことであり、包括的には自己と他者に幸福をもたらす心の質と定義される。これらは宗教にかかわらず人間にとって必要とされるものであると同時に、世界の主要な諸宗教が等しく説いているものであるとダライ・ラマは考えている。第三に、クンロン (kun slong) を善きクンロン (kun slong bzang po) に変革するという意味を含んでいる。彼に従えば、クンロン (kun slong) とは心の全般的な状態のことであり、善きクンロン (kun slong bzang po) とはスピリチュアリティのことを意味している。したがってチュウ (chos) には、心の全般的な状態をスピリチュアリティと呼ばれる心の質へと変革するという機能的な意味が含まれている。

このようにダライ・ラマは、仏教を下地としつつも、スピリチュアリティにもとづく実践と、クンロン (kun slong) をスピリチュアリティへ変革することの両者をチュウ (chos) という概念によって表し、宗教 (religion) ではない普遍的チュウ (chos)こそ人間にとって必要なものだということのである。

先の普遍的宗教 (Universal Religion) についての説明にあったように、ダライ・ラマが普遍的チュウ (chos) として捉えるもののなかで、最も重点を置いていると考えられるのは思いやり (共苦) である。思いやり (共苦) は、チュウスイ・スンデル (chos srid zung 'brel) の議論におけるチュウ (chos) の核心としてみなされた非暴力の意味するところであり、また、ダライ・ラマの多くの発言の中で中核的な位置を占めるものである。彼にとって思いやり (共苦) は人間にとって必要不可欠な水のようなものであり、思いやり (共

苦)にもとづいた実践は、人間が生きるために必ずしなければならない水を飲むという行為と同じようになさざるをえないものである。それゆえ、クンロン (kun slong) を思いやり (共苦) に満ちたものに変え、人間の行為を思いやり (共苦) にもとづいたものに変えることが必要だと彼は考えている。この変革をもたらすものについてダライ・ラマがどう考えているかは以降の章において考察する。ここで結論を先取りしておけば、それは人々の苦を「贈りもの」として受け取ることにほかならない。

## 第2章 苦しみという名の贈りもの——思いやり（共苦）における互酬の論理——

- 第1節 思いやり（悲）とは何か
- 第2節 「空」を介する「悲」の理論と、「空」を介さない「悲」の理論
- 第3節 「悲」の基盤としての自我意識と欲求
- 第4節 自己は苦を欲することができるか
- 第5節 有情が苦から離脱するように欲さないことはできるか
- 第6節 思いやり（悲）の対象である有情に、自己は含まれるか
- 第7節 自己は、自己が苦から離脱するように欲さないことはできるか
- 第8節 自己は、他者が苦から離脱するように欲さないことはできるか
- 第9節 他者の苦それ自体を、自己は苦しむことはできるか
- 第10節 感情移入：他者の苦に「耐えられないこと」
- 第11節 自他平等：「耐えられなさ」の基盤
- 第12節 苦しみという名の贈りもの
- 第13節 他者だけが苦しむことに「耐えられないこと」
- 第14節 「耐えられなさ」の行き着く先
  - ①他者の苦を苦しもうとすること
  - ②他者が苦しまないように欲すること
- 第15節 思いやり（悲）における互酬の論理

（本章の要旨）

本章では、ダライ・ラマのいう思いやり（共苦）に互酬の論理が内在していることを明らかにする。思いやり（共苦）が生じる過程で、自己は他者から贈りものを受け取る。しかしそれは通常の互酬で考えられているような、財やサービスではない。ここで自己が他者から受け取る贈りものとは、他者だけが苦しんでいるという認識である。他者の苦という贈りものに報いようとする営みこそが、ダライ・ラマのいう思いやり（共苦）である。

### 第1節 思いやり（悲）とは何か

人間の本性（nature）は本質的に（essentially）思いやり深く（compassionate）、優しい（gentle）ものであるということは、私のゆるぎない確信である [Dalai Lama 1999(1998): 39]。



思いやり (compassion、共苦) は、それがわれわれの心 (mind) のなかで生じうると  
いう点で、心の一部である。これは、どんな状態であろうとも心が存在するかぎり、  
思いやりも存在するということではない。それは真実ではない。一般的に、思いやり  
の種 (seed) は常に存在 (exist) している。しかし、憎しみが完全に発現しているよ  
うな心の状態のときには、たしかに思いやりはない。そのようなとき、思いやりは眠  
っている (dormant)。二つの矛盾した思考 (thoughts) や感情 (emotions) が心の中  
で同時に起こることはない。一方が活動していれば、他方は活動しない。仏教徒の観  
点からすれば、眠っている作用 (function) は実在するもの (the actual thing) とはい  
えない [Dalai Lama 1999b: 83-84]。

ダライ・ラマは、思いやり (共苦) の種はすべての人間の心に存在しているものの、そ  
の種は眠っていることもあるという。それゆえ、彼の著作を見ると、そのほとんどすべて  
において「思いやり (共苦)」を目覚めさせることの重要性が説かれている。彼の言う「思  
いやり (共苦)」は、チベット語でニンジェ (snying rje) あるいはツェワ (brtse ba) と言  
う。後に考察するがニンジェ (snying rje) とツェワ (brtse ba) は同義と考えてよい。ダ  
ライ・ラマにとってニンジェ (snying rje) は形而上学的な教理ではない。

仏教徒の行為 (spyod pa) である非暴力 ('tshe ba mi byed pa) <sup>28</sup>には大小 (rgya che

---

<sup>28</sup> ダライ・ラマは仏教を「非暴力」 ('tshe ba mi byed pa) という言葉で特徴づけており、  
サンスクリットのアヒンサー (ahimsā) を念頭に置いている [Dalai Lama 1995a: 5]。だが、  
このアヒンサー (ahimsā) という言葉は仏教一般において確たる地位を確保しているわけ  
ではないようである。

ターティネン (Tähtinen) によれば、「パーリ仏教 (Pali Buddhism) においては事情が  
異なる。アヒンサー (ahimsā) という言葉はめったに使われない。また、術語でさえもな  
い。・・・仏教徒にとってアヒンサー (ahimsā) に相当する言葉を研究するにあたって、他  
の言葉にも言及しなければならない。ヴヒンサー (vḥimsā、英語で injury、killing) とアヴ  
ヒンサー (avḥimsā、英語で non-injury) という言葉は『ダルマ・シャーストラ』

(Dharmaśāstra) の中でも幾度か出てくる。それらは仏教徒の文献により頻繁に出てくる」  
[Tähtinen 1976: 10]、「パーリ語文献においてアヒンサー (ahimsā) とアヴヒンサー  
(avḥimsā) は戒 (sīla) の中にリストされていない。・・・サンスクリット仏教 (Sanskrit  
Buddhism) において、ヴァスバンドゥによると、アヴヒンサー (avḥimsā) は道徳的徳  
(kuśala-dharma) の一つである」 [Tähtinen 1976: 72-73]。

しかし、チベット語で非暴力を意味する「ツェワ・メツパ」 ('tshe ba med pa) という  
言葉は、最初期の仏典『ウダーナヴァルガ』のチベット語訳『自ら語った言葉』 (ched du brjod  
pa'i tshoms) (便宜上ここ以降において『ウダーナヴァルガ』と表記するものは、すべてこ  
のチベット語訳のことを指す) において用いられている。これは 2008 年 2 月にダラムサラ  
で行われたダライ・ラマの説法において使用されたテキストである『ウダーナヴァルガ』  
30 章「幸福の章」 (bde ba'i tshoms) に「(他人を) 傷つけようとする人の間にあっても、  
(われわれは) 傷つけることなく居よう。暴力の間にあっても非暴力 (でいて)、嘆く (こ  
となく) 大いに楽しく生きよう」 ('tshe ba can gyi mi nang na// 'tshe ba med par gnas pa

chung) の2つがある。大なる意味において言うならば、非暴力は他者 (gzhang) に役立た (phan btags) ねばならない、ということである。これは大乘 (theg pa chen po) のダルマ (chos) の核心 (snying po) である。小なる意味においては、非暴力は他者を傷つけない ('tshe ba mi byed pa)、あるいは他者に害を与えない (gnod pa mi bkyal ba)、ということである。これは小乗 (theg pa chung ngu) のダルマの核心である。結局、大乘小乗 (theg pa che chung) 2つのダルマの根本 (rtsa ba) はニンジェ (snying rje) にある [Dalai Lama 2000b: 212]。

ダライ・ラマは仏教徒のなすべき行為を非暴力 ('tshe ba mi byed pa) と特徴づけ、その核心がニンジェ (snying rje) であるという。チュウスイ・スンデル (chos srid zung 'brel) の議論で見たように、ダライ・ラマにとって非暴力とは思いやり (compassion) に他ならず、チベット語で言うところのニンジェ (snying rje) に相当する。

ニンジェ (snying rje) は通常「悲」と訳される<sup>29</sup>。「悲」というのは、「慈悲」というときの「悲」である。日本語では一般に「慈悲」とは言うが、「慈」あるいは「悲」という言葉を単独で用いることはない<sup>30</sup>。だが、もともとサンスクリットでは「慈」と「悲」は別

---

dang// 'tshe ba'i nang na 'tshe med pa// kyi ma'o shin tu bde bar 'tsho//) [Dgra bcom pa chos skyob 2008: 121]とある。

またターティネンが述べているアヴヒンサー (*avhimsā*) は、ヴァスバンドゥ (dbyig gnyen) の『阿毘達磨俱舍論』(chos mngon pa'i mdzod、あるいは略して mdzod) やアサンガ (thogs med) の『大乘阿毘達磨集論』(chos mngon pa kun las btus pa、あるいは略して mgon pa kun btus) に説かれる心の働き (sems byung、心所) の一つで、チベット語では「ナンパル・ミ・ツェワ」(rnam par mi 'tshe ba) と訳されている [Dalai Lama 2006(1998): 84]。この「ミ・ツェワ」(mi 'tshe ba) も非暴力を意味する言葉である。

<sup>29</sup> チベット語のニンジェ (snying rje) という言葉は、日本語の「悲」のように仏教の術語としてのみ用いられるものではない。現代チベット語の日常会話において頻繁に耳にすることができる。誰かが怪我をしたり不幸な状況にあったりするのを、見たり聞いたりしたときに口にする。日本語の「かわいそうに」や「お気の毒に」に相当する。ダライ・ラマもそのように用いている個所がある [Dalai Lama 2008(2007): 206]。また、チベット語で「ありがとう」はトゥジェチェ (thugs rje che) と言うが、これは「大悲」を意味するニンジェチェ (snying rje che) の尊敬語である。

中村元は「明治維新以降に神道は仏教と絶縁したために、もはや『慈悲』ということばを用いることなく、またその精神をも失ってしまった。また西洋思想の移入とともに、多くの仏教的な観念は駆逐されてしまったことも事実である」 [中村 1961: 2] と述べ、「慈悲」という言葉とその精神性が、現代のわれわれにとって縁遠いものとなってしまったことを指摘している。チベット人の社会と現代日本社会を比べた場合、チベット人社会では日常会話において「慈悲」や「自業自得」といった言葉が今でも生きているように思われる。「自業自得」という言葉は現代日本社会においては耳にすることが少なくなったように感じられる。それに比してチベット人は「レンデーレー」(las 'bras red、逐語訳すれば、カルマとその結果だ、となる) と頻繁に口にする。

<sup>30</sup> 中村元によると、われわれが「慈悲」と言い、「慈」と「悲」を区別しないのは、両者の意義が著しく類似しており、心情としては同じものに起因しているため、漢訳の段階で両者を深く区別せず合成語として結びつけて考えられていたからだという。このような漢訳

の言葉であって、チベット語でもその区別をしている。「慈」はサンスクリットのマイトリー (maitrī) を漢訳したものであり、チベット語訳ではチャンパ (byams pa) である。「悲」はサンスクリットのカルナー (karunā) の漢訳であり、チベット語訳はニンジェ (snyin rje) である。また、ダライ・ラマは「慈悲」という言い方もする。その場合はチャムニンジェ (byams snying rje) [Dalai Lama 2000b: 94]となる。

ダライ・ラマのいう思いやり (共苦) は、「悲」 (snying rje) に相当する。彼は「悲」を次のように説明する。

有情 (sems cen) たちが苦 (sdug bsngal) とその因 (rgyu) の一切から離脱する (bral ba) ように欲すること ( 'dod pa) である [Dalai Lama 2005(1996): 51]。

これがダライ・ラマのいう「悲」の定義である。一方「慈」の定義は、「幸福 (bde ba) が不足している (phongs pa) すべての有情 (sems can thams cad) が、幸福と幸福の因 (rgyu) のすべて (mtha' dag) を持てる (ldan pa) ようにと欲すること ( 'dod pa) 」 [Dalai Lama 2005(1996): 51]である。これらの定義から「悲」は苦に焦点を当てたものだということが読み取れる。この特徴は幸福に焦点を当てている「慈」の定義とは対照的なものとなっている。このように「慈」と「悲」はその焦点において異なるが、両者とも欲求 ( 'dod pa) <sup>31</sup> であるという点において一致している。

## 第2節 「空」を介する「悲」の理論と、「空」を介さない「悲」の理論

このような「悲」や「慈」の定義は、ダライ・ラマ独自のものではなく、彼の背負う仏教的背景から導かれたものである。上座部仏教や大乘仏教の伝統の中にダライ・ラマのいう「悲」と「慈」の定義を見出すことができるし [中村 1961: 19-23]、それらはなによりも仏教における中心的な主題をなしている。ダライ・ラマにおける「悲」の論理を考察する前に、仏教における「悲」の理論を見ておこう。

梶山雄一は「《空については数多くの書物が書かれているが、慈悲については一冊の書物も書かれていない》といわれる」と書き起こしながら、慈悲を、一つの教義、一つの理論として、五蘊説・四諦説・縁起説といった仏陀の主要な教義と必然的に結びつけ、論理的に説明するのはかなり困難だと記している [梶山 2008: 352]。梶山によれば、仏陀の慈悲の精神を伝記に記されている言行の中に見出すことは容易ではあるが、それを理論として打

---

における状況をうけて古来日本人の一般的通念としては「慈悲」という一つの単語でまとまった観念を表示するようになったと中村は指摘している [中村 1961: 19-23]。

<sup>31</sup> 誤解を招かないように敢えて注意を促しておく、この欲求の主体は、有情に直面している自己であって、自己が直面している有情ではない。「有情が苦から離脱するように (自己が) 欲する」のであって、「有情が、苦から離脱するように、欲する」のではない。

ち出すことは甚だ難しい[梶山 2008: 352]。それでも梶山は、「空」を説く『般若経』の影響下にある唯識派の見解にもとづいてこの困難を打破しようとする。自我意識（マナ識）という妄想が取り払われ、主客の分別がなくなるときに慈悲が生じるのだと梶山はいう。これは自己と他者を不二と見ることによって実現するものであり、慈悲は空性にもとづくものとされる[梶山 2008: 370]。梶山がいうには、『般若経』に説かれる「空」の論理を持ち出さずに、慈悲の理論を首尾一貫したものにするにはできない[梶山 2008: 352]。

中村元は、慈悲についての包括的な研究を著書『慈悲』としてまとめている。そこで中村は、仏教における慈悲にもとづく実践が「近代西洋におけるように、個人として他人を絶対他者と意識してそれにはたらきかけるという意識をもっていたのではなくて、むしろ自己と他人とが一体不二になる意識をもつてなされた」[中村 1961: 96]と指摘している。ここに言われる自他不二とは、「相対立する自己と他人とが究極の根柢としての否定においては同一のものであり、両者の対立はやがては否定せられるべき現象形態にすぎない」ということである[中村 1961: 101]。有無の対立やはたらく主体とはたらかれる客体との対立といった一切の対立を離れた「空」という絶対的な立場が、現象的世俗的立場のうちに顕れたときに慈悲となるのだと中村は主張する[中村 1961: 101]。

先学の示すところによれば、仏教における「悲」の理論化には「空」の論理を媒介とする必要がある。「空」というのは、『スッタニパータ』や『サンユッタ・ニカーヤ』といった原始仏教經典のうちに見出されるものである[梶山 1992: 12]。「空」を中心に据えた『般若経』は、範疇論的実在論を説いた説一切有部などによって仏陀の教えが過剰に解釈・歪曲されてきたのを正し、再度仏陀の真意に立ち返ろうという意図のもとに編まれた[梶山 1992: 12]。ナーガールジュナは、そのような『般若経』の説いた「空」の思想を哲学的に基礎づけた[中村 2006(2005): 179]。ナーガールジュナからブッダパーリタ、チャンドラキールティ、シャーンティデーヴァへとつながる学派は中観帰謬論証派<sup>32</sup>と言われ、「空」の思想を徹底させた。ダライ・ラマはこの系譜に属する。

中観帰謬論証派に属する多くの学者たちのなかでも、「悲」に関してダライ・ラマに最も強い影響を与えたと考えられるのはシャーンティデーヴァである。ダライ・ラマはシャーンティデーヴァの『入菩薩行論』<sup>33</sup>の注釈を複数残しているし[Dalai Lama 1994,

<sup>32</sup> 中観派 (dbu ma pa) には、帰謬論証派 (thal 'gyur ba) と自立論証派 (rang rgyud pa) がある。ダライ・ラマの属するゲルク派では四大学派 (grub mtha' smra ba bzhi)、すなわち説一切有部 (bye brag smra ba)、経量部 (mdo ste pa)、唯識派 (sems tsam pa)、中観派 (dbu ma pa) のうちの中観派、なかでも帰謬論証派を最高のものとしている。ダライ・ラマによると、チベット仏教には主にニンマ (rnying ma)、サキヤ (sa skya)、カギユ (bka' brgyud)、ゲルク (dge lugs) の4つの宗派があるけれども、そのいずれもが空性の見解 (stong nyid kyi lta ba) の点からして中観帰謬論証派である[Dalai Lama 2005(1996): 314]。

<sup>33</sup> 『入菩薩行論』は『入菩提行論』とも呼ばれる。サンスクリットのタイトルはボーディチャリヤヴァターラ (Bodhicaryavatāra) なので、『入菩提行論』と言われるが、チベット語訳ではチャンチュブセムペーチョッパラジュクパ (chang chub sems dpa'i spyod pa la

2002(2000)]、演説の中でシャーンティデーヴァに言及することが多い[Dalai Lama 2000a, 2000b, 2000c, 2000d, etc.]. 彼は自伝の最後で、自分自身に素晴らしいインスピレーションと決意を与えてくれるものとしてシャーンティデーヴァの『入菩薩行論』から次の言葉を引用している[Dalai Lama 2005(1990): 314].

虚空 (nam mkha') があるかぎり、有情 ( 'gro ba) がいるかぎり、私も留まって、有情の苦を除くことができますように[Śāntideva 1985: *sde dge bstan 'gyur*, dbu ma, la, 40a2-3].

「悲」に関するダライ・ラマの考えはシャーンティデーヴァの思想に強く裏打ちされている。中観帰謬論証派に属するシャーンティデーヴァの説く「悲」の論理は「空」にもとづいている。それは中村が指摘するように、「空」によって自他の対立が消失し、自他不二となることで顕れる「悲」である[中村 1961: 93-94].

しかし、ダライ・ラマが「悲」を説くとき、必ずしもシャーンティデーヴァの「悲」の論理をすべてそのまま用いているわけではない。普遍的チュウ (chos) としての「悲」を語るとき、ダライ・ラマは仏教特有の「空」という形而上学的な論理を持ち出さないよう、配慮している。ここで誤解を招かないように注意を促しておかねばならないが、だからといってダライ・ラマは「空」を介する「悲」の論理を否定しているわけではない。実際に彼は、中観帰謬論証派に属する一人の仏教僧として、「空」を介した「悲」を実践している[Dalai Lama 2004: 166-186]. 彼が「空」を介さずに「悲」を説明するのは、普遍的チュウ (chos) として「悲」を捉えているからにはほかならない。

ダライ・ラマは「空」を介せずして、いかに「悲」を説明するのか。これを見るために、まずは彼のいう「悲」の基盤について参照しよう。

### 第3節 「悲」の基盤としての自我意識と欲求

他者への慈 (byams pa) や悲 (snying rje) の基盤をなすのは、「私」 (nga) と感じる (snyam pa)、人々に共通した心 (blo don mthun) である。世間一般 (tha snyad pa) のレベルにおいて、私はこれが欲しい、私はこれが欲しくない、と感じる私がある。われわれのこの感覚 (tshor ba) は自然に経験されるものであり、本来的にわれわれは幸福 (bde ba) を欲するがゆえに、私は幸福を欲し (bde ba 'dod) 苦を欲さない (sdug bsngal mi 'dod)。それは、自然なこと (rang bzhing) であるだけでなく、正しいこと (yang dag) でもある。そのような感覚を持つ以上、われわれには幸福を実現し、苦を排除すべき権利 (thob thang) がある。自分自身にそのような感覚と権利があるよ

---

'jug pa) なので本論文では『入菩薩行論』の呼称を用いる。

うに、他者 (gzhang) にもまたその感覚と権利<sup>34</sup>が同じくある [Dalai lama 2005(1996): 9]。

ダライ・ラマによると「慈」や「悲」の基盤は「私」と感じる心（これを本論文では説明の便宜上「自我意識」と呼ぶことにする）にある。自我意識は、幸福を欲し、苦を欲さないという欲求（'dod pa）を感じる主体であると捉えられている<sup>35</sup>。

「～と感じる私がある」。ここでダライ・ラマはそう述べている。しかしこれは仏教が中心的に説く無我説と矛盾しないのだろうか。この点についてダライ・ラマは以下のように述べている。

無我 (bdag med) ということを考えるからといって、一般的に自己と他者 (bdag dang gzhan) というときの自己の不在 (bdag med) を言っているのではない。自己 (bdag) は存在する (yod pa) だけでなく、自己は他者 (gzhang) を愛する (gces pa) とも言われる。自己が存在しない (bdag med) ならば他者は現れようがなく (yong thabs med)、自己が他者を愛するということ自体が無 (med) くなってしまう。・・・自己 (bdag) は存在する (yod) ののである [Dalai Lama 2008(2007): 154]。

「無我」とは自己や他者の不在を言っているのではない。自己や他者は存在するとダライ・ラマはいう。それでは「無我」というとき、彼は何を言っているのであろうか。

仏教の最も深い (zab shos) 学派である中観帰謬論証派 (thal 'gyul ba) では、人格的

---

<sup>34</sup> バラティ・プリ (Bharati Puri) は、ダライ・ラマにおける人権の基礎が仏性 (Buddhahood) に置かれていると考えている [Puri 2006: 59]。しかし、ダライ・ラマの人権に関する発言をみれば、仏性にではなく、すべての人が苦を感受し、苦を望まないということに基礎を置いていると考えたほうがよい。たしかにダライ・ラマは仏性がすべての人に存在することを認めはするが（ただし、ダライ・ラマのいう仏性は中観派の見解にもとづいたものである。それは、如来蔵思想でいわれる本覚的な解脱のことではなく、心の自性が空であるということである） [Dalai Lama 2005a: 82]、それはあくまで仏教の教理においてそう考えられるとするだけであって、仏教徒以外の人々との共通基盤である人権の議論においては仏性の理論は持ち出していないように思われる。仮に人権の基礎に仏性を置くとすれば、すべての人間が「仏陀」 (sangs rgyas) や「涅槃」 (mya ngan las 'das pa) という仏教独自の見解を受け入れなければ人権が成立しなくなってしまう。このような見解はダライ・ラマの考えに従えば、彼が「宗教」 (religion) と呼ぶ領域に属するものであって、すべての人に当てはまるものだということにはならないであろう。それゆえ、ダライ・ラマの人権の基礎は仏性にではなく、すべての人が苦を感受し、それを欲しないということに置かれていると考えたほうがよい。

<sup>35</sup> ダライ・ラマは認識主体について以下のように述べている。

「意識の連続体 (rnam shes kyi rgyun) に依拠して名づけられた (brtan nas btags pa) 《私》 (nga) というのは認識主体 (shes mkhan) である」 [Dalai Lama 2005(1996): 115-116]。

主体 (gang zag) は身体 (lus) と心 (sems) の蘊 (phung po) に依拠して名づけられたにすぎない (brten nas btags pa tsam) とされる。・・・私というのは (身体と心の蘊に) 依拠して名づけられたものであるので、自身の力によって自ずと成立する (rang dbang ba'i rang gos nas grub pa) 私というものは根本的に存在しない。自身の力によって自ずと成立する私が存在しないことを人無我 (nga'i steng gi bdag med) という。それゆえ、成立基盤 (gzhi grub) である私というものの、縁起の本性 (rten 'brel gyi rang bzhin) をもとにして私というものの無我を言うことができる [Dalai Lama 2005(1996): 258-259]。

ダライ・ラマが「私がある」というときの「私」(nga) とは、常住不変なる独立した実体としての「自己」(bdag) のことではない。たしかに「自己」(bdag) は存在するが、それはあくまで「縁起の本性」(rten 'brel gyi rang bzhin)、すなわち身体や心の働きの相互依存的な総体に依拠して名づけられただけ (brten nas btags pa tsam) のものとして存在するというのである。

このような限定つきで「自己」の存在を認めたうえで、ダライ・ラマは「自己 (rang) と他者 (gzhan) の誰であろうと (su dang su la yin na yang) 幸福を欲し、苦を欲さない」 [Dalai Lama 2000b: 98] と述べる。彼によると、幸福を欲し苦を欲さないという欲求が存在するのは、欲求主体である「自己」が明らかに存在するからである。そして、自己や他者がたしかに存在するからこそ、彼らは幸福を欲し苦を欲さない。ダライ・ラマは「慈」や「悲」の基盤を、明らかに存在する自我意識の欲求に置いている。しかも、この欲求は特定の限定された人々だけが持っているものではなく、すべての人が持っているものと考えられている。

この考え方は、ダライ・ラマが「権利」(thob thang) という言葉を用いていることから分かるように、人権 ('gro ba mi'i thob thang) に関する彼の見解の根幹をなしている。ダライ・ラマは「アジア的人権」には反対である。

「アジア的人権」とは、冷戦後特に 1993 年 4 月の世界人権会議アジア地域準備会合において採択された「バンコク宣言」 [江橋 1996: 280-284] のなかで集約的に表明されている人権観である。アジア的人権に関して阿部浩己は以下のように 3 つの共通項があると指摘する [阿部 1998: 53-57, 75]。

第一は、内政不干涉原則の強調である。これは冷戦後、ソ連に代わり中国によって主唱されるようになった。人権問題は国内問題であり、外部からの介入は認められないとする (バンコク宣言 5、「国家主権の尊重、領土保全の原則並びに国家の内政不干涉、政治的圧力の道具としての人権の不使用を強調する」 [江橋 1996: 281])。人権は、「人間であること」にもとづくものではなく、国家権力によって規定されるものであるという考え方がここに読み取れる。他国の人権問題に口出しをすることが内政干渉であるとされるのはそのためであろう。

第二は、開発至上主義である。経済開発実現のために、政治的安定を絶対視するこの考え方からすれば、表現の自由、結社の自由などの自由権の享受は贅沢品にほかならず、その行使には厳しい制約が課される。つまり国益のために自由の権利が犠牲になるというものである。

第三は、人権の相対性の強調である。アジア的人権観の特徴を最も端的に示すこの見解には、人権の普遍性を固有の文化的尺度によってなくずしにしてしまうという側面がある。バンコク宣言の8では、「その性質上普遍的である一方で、人権は、国家及び地域の特殊性と、様々な歴史的、文化的、宗教的背景の重要性に留意し、国際規定設定の動的で進化するプロセスの文脈下で考慮されねばならないことを確認する」[江橋 1996: 282]とされている。

阿部は「これがバンコク宣言の本質であり帰結であるとすれば、それは文化相対主義の現れであり、人権の普遍性が否認されていることにほかならない」[阿部 1998: 54-55]とし、「《アジア的人権》なるものは、アジアの権威主義的政権を支える支配エリートによって打ち出された特殊な人権観といって過言でない」[阿部 1998: 55]と主張している。また、「アジアでは、個人ではなく集団（共同体）の利益が、論争ではなくコンセンサスが、権利ではなく義務が、被統治者からの委託ではなく《賢明で誠実》な指導者によるグッド・ガバメントが、それぞれ優先される」[阿部 1998: 75]としている。このような考え方が拠って立つのは、欧米とアジアでは社会における個人の位置づけが根本的に異なり、個人主義にもとづく欧米の人権観はアジアにはなじまない、という見解である。だが、このようなアジア的人権観は、欧米の覇権主義に対する反発に起因しており、人権よりも国権を重視する立場が色濃く、少なくともアジアの内発的な人権理念を投影するものではない、と阿部は指摘している[阿部 1998: 75-76]。

アジア的人権が特に強調するのは、個人の自由が国家に従属するという一種の国家主義である[セン 2005(2002): 63-64]。アマルティア・センは、自由を否定する考え方がアジアの伝統に存在するかどうかではなく、自由志向の考え方がアジアの伝統に不在であったかどうかを吟味すべきだと問うている[セン 2005(2002): 75-76]。センが指摘するように、仏教の伝統には自由志向の考え方があった。もちろん、イエシエ・タプケーが指摘するようにチベットにもその伝統は受け継がれており、自由志向の考え方は不在であるどころか、むしろ非常に重要視されている[Ye she thabs mkhas 1999: 135-140]。

たとえば世尊 (bcom ldan 'das) は、「自己 (bdag) こそが自己の主人 (mgon) であり、すべて (thams cad) は自身に依っている (rag las yod)。私は道を説く者 (lam ston pa) であって、医者 (sman pa) のごときものである。私は、あなた方に役立つ薬 (phan pa'i sman) を与えることができる。しかし、あなた方は自分自身でそれを飲み、自分自身を世話しなければならぬ」<sup>36</sup>と説いた、とダライ・ラマは言う [Dalai Lama 2005(1996): 40]。

<sup>36</sup> この言葉の出典を確認することはできなかったが、初期の仏典にこのような自己についての言葉を見ることができる。『ウダーナヴァルガ』(ched du brjod pa'i tshoms) がそうで



また特筆すべきは、チベット仏教で特に重視されている言葉、仏陀が語ったとされる言葉である。

比丘たち、あるいは学者たちは、焼いて切って磨いた金のように、正しく吟味して私の言葉を受け入れるべきで、尊敬のゆえであってはならない (dge slong dag gam mkhas rnams kyis// bsregs bcaḍ brdar ba'i gser bzhiḍ du// legs par brtag la nga yi bka'// blang bar bya yi gus phyir min//) [Tsong kha pa 2001(1991): 4]<sup>37</sup>。

ルターのいう聖書の自由解釈に似通った側面があるように見えるこの言葉からも分かるように。チベット仏教の伝統には権威主義を戒める態度、自由志向の考え方が存在していたといえよう。

1993 年 6 月、ウィーンにおいて「国連世界人権会議」が開催されたが、そこにおいて、アジア諸国を中心とする途上国は人権の普遍性や国際的保障を牽制し、国家主権や地域的特殊性の尊重を強く主張した。特に中国は、アジア地域準備会合からさらに態度を硬化させて、人権の普遍性を否定する発言をおこなった[古沢 1996: 93-94]。

1993 年 6 月 14 日のウィーン会議の開幕に際し、本来はオーストリア政府の招きによってノーベル平和賞の受賞者 14 名が出席するはずであったが、中国政府の頑強な抵抗によってダライ・ラマの出席が阻まれたため、他の 13 名もすべて開会式をボイコットするという事態が起こった。拒否権と核を持つ中国の強硬な態度を前にして弱腰の決定を下した国連に対し、NGO のアムネスティは怒りをあらわにし、決定の再考を強く促した。オーストリア政府の尽力もあって、ダライ・ラマは 6 月 15 日に NGO フロアへの入場を果たしたが、中国政府代表団は建物の外に出ることによって不快感を表明した[阿部 1996: 34-35]。

このときのダライ・ラマの演説が “Human right and Universal Responsibility” である。この演説においてダライ・ラマはアジア的人権に対し反対の意を表し、以下のように述べている。

---

ある。『ウダーナヴァルガ』第 23 章「自己の章」(bdag gi tshoms) において、「自己こそが自己の主人である。他の誰が主人になりえようか」(bdag nyid bdag gi mgon yin gyu// gzhan lta su zhiḍ mgon du 'gyur//) [Dgra bcom pa chos skyob 2008: 73-76] というフレーズが何度も出てくる。

<sup>37</sup> これはゲルク派の開祖ツォンガパの著書『了義未了義善説心髓』(drang ba dang nges pa'i don rnam par phyi ba'i bstan bcos legs bshad snying po) に引用されているもので、それ以前ではカマラシーラの『攝真性難語釈』(de go na nyid bsdus pa'i dka' 'grel)

[Kamalaśīla 1985: 143b, 2-3]にほぼ同様の言葉が記されている (ツォンカパのものは「正しく吟味して」となっているが、カマラシーラのものは「すべてを吟味して」となっている)。ダライ・ラマはこの言葉にもとづいて、仏典に対して極めて柔軟な姿勢を示している。たとえば、アビダルマで説かれている世界観は、現代のわれわれが科学的方法によって獲得した世界観とは全く異なる。このような場合、仏教の主張が科学的分析によって誤りであると証明されれば、その主張を捨てねばならないとダライ・ラマは考えている[Dalai Lama 2005f: 3]。

どこから来たのかに関係なく、われわれは同じ人間であり、人間として共通した必要と関心を持っている。われわれはみな、人種・宗教・性別・政治的地位に関係なく、幸福を探究し苦しみを避けようとする。人間、実にすべての生けるものは、幸福を追求し、自由で平和な生活を送る権利を有している[Dalai Lama 1998a: 89]。・・・最近、いくつかのアジアの政府は、文化的相違や社会的・経済的發展の相違を理由にして、『世界人権宣言』に謳われているような人権の基準は西洋諸国によって主張されたものであって、第三世界には適用できないと主張している。私にはこの見方を共有することはできないし、アジアの人々の大多数もきっとそれを望んでいないだろうと思う。自由や尊厳、平和を切望するのは人間本来の性質だからである。私は経済的發展の必要性和人権尊重の必要性のあいだにいかなる矛盾もないと考えている[Dalai Lama 1998a: 91]。

アジア的人権を否定するダライ・ラマは、すべての人間に普遍的な「権利」(thob thang)があるという。それは、「幸福を欲し苦しみを欲さない」という欲求に基づいた権利である。すでに述べたように、この「幸福を欲し苦しみを欲さない」という欲求は、ダライ・ラマにおける「慈」および「悲」の基盤にはかならない。

ダライ・ラマによると「慈」とは、有情が幸福になるようにと欲することであり、「悲」とは、有情が苦から離脱するようにと欲することである。幸福を欲するという自我意識の欲求が「慈」の基盤であり、苦を欲さないという自我意識の欲求が「悲」の基盤である。このように、「慈」の基盤には幸福、「悲」の基盤には苦に関する自我意識の欲求があるが、本論文ではダライ・ラマの中心的主題である思いやり（共苦）、すなわち「悲」に焦点を当てることにする。

ダライ・ラマは「私は苦を欲さない」という欲求を基盤にして「有情が苦から離脱するように欲する」という「悲」が生じると考えている。しかし、この 2 つの欲求の間にはそれを直接に結びつけることのできない隔たりがあるように感じられる。「私は苦を欲さない」からといって、それがすぐさま「有情が苦から離脱するように欲する」ことに果たしてなるであろうか。

#### 第4節 自己は苦を欲することができるか

「悲」の基盤は「私は苦を欲さない」という欲求であるとダライ・ラマは言う。しかし、この欲求のさらなる根拠については何も述べられていない。この欲求は自然なこと (rang bzhin) <sup>38</sup>だとされ、それ以上の根拠を遡及することはできないと考えられている。ダライ・

---

<sup>38</sup> ランシン (rang bzhin) という言葉は「本性」という意味も持っている。また縁起ある

ラマにおいて「私は苦を欲さない」という欲求は、「悲」の出発点をなす根拠なのである。

「私は苦を欲さない」という欲求の根拠を求めてそれ以上遡及することができないとしても、はたしてこの欲求は自明のものであろうか。「私が苦を欲する」ことはないのだろうか。

もし「私が苦を欲する」ことがあり、すべての人ではないにせよ苦を欲する者がこの世にいたとしたら、「有情が苦から離脱するように欲する」という「悲」がすべての人に必要だということにはならない。したがって「私が苦を欲する」ことができるかどうかは、ダライ・ラマの主張の根幹にかかわる問題である。そしてこの問題は「苦」をどう理解するかにかかっている。

ダライ・ラマの苦についての説明の仕方はいくつかある。精神的な (mental) 苦と物質的な (physical) 苦という分類 [Dalai Lama 2003: 18]、避けられる (avoidable) 苦と避けられない (unavoidable) 苦という分類 [Dalai Lama 1999a: 133-134]、三苦 (sdug bsngal gsum) という分類 [Dalai Lama 2005(1996): 28] による説明である。

ダライ・ラマによると、避けられる苦とは、戦争、貧困、暴力、犯罪などの結果として生じる苦のこと、避けられない苦とは、病気、老衰、死、災難や事故といった思わぬ出来事によるもの、大事なものを奪われたときに生じるもの、望むものを得られなかったときに生じるもの、満足を知らないことから生じるものなどで、人が存在するかぎりついて回る苦のことである [Dalai Lama 1999a: 133-136]。

三苦とは苦苦 (sdug bsngal gyi sdug bsngal)、壊苦 ('gyur ba'i sdug bsngal)、行苦 (khyab pa 'du byed kyi sdug bsngal) の3つである<sup>39</sup>。ダライ・ラマによると、「苦苦は、頭痛のようなわれわれが通常感じる身体 (lus) と心 (sems) の苦のことである」 [Dalai Lama 2005(1996): 28]。

また「壊苦とは、われわれが幸福だと見なしているものも、突き詰めれば、じつは苦に変化 (gyur) するものである。・・・変化によって苦の本性 (rang bzhin) が露呈するというのが壊苦である」 [Dalai Lama 2005(1996): 29]。ダライ・ラマは、車を購入したときには幸福な気分であられるが、それを使い始めるとさまざまな問題や苦が現れる場合を例として挙げている。

---

いは空の議論において否定される「自性」、すなわちそれ自体で独立して存在する実体という意味もある。ちなみに、縁起や空の議論における「無自性」とはランシンメツパ (rang bzhin med pa) である。

<sup>39</sup> この三苦の説明の仕方は、ダライ・ラマ独自のものではない。藤田によると、南伝アビダルマ (ブッダゴーサが説いているもの) および北伝アビダルマ (ヴァスバンドウの『俱舍論』によるもの) 双方において、苦受に対して苦苦、楽受に対して壊苦、不苦不楽受に対して行苦を配することで一切皆苦としているという [藤田 1980: 224-226]。ここでいう苦受、楽受、不苦不楽受とは、ダライ・ラマに従えば五蘊のうちの受蘊を構成するものとされる [Dalai Lama 2005(1967): 17-18]。中村は、「人間の感覚には快感 (楽受) と不快感 (苦受) とそのいずれでもない感じ (不苦不楽受) との三者の存することを認めているが、それらがいずれも苦であるという」 [中村 1980: 60] としている。

そして行苦とは、「苦苦と壊苦の基盤となるもので、われわれの汚れた (zag bcas、有漏) 身体と心という 2 つの集り (phung po) にもとづくものである。それは輪廻 ( 'khor ba) のなかにいるものすべてに広がっており (khyab pa)、現在の苦の基盤と将来に苦を生じさせる潜在的形成力を持つもの ( 'du byed pa、行) であるがゆえに、行苦 (khyapa 'du byed kyi sdug bsngal) と呼ばれる」 [Dalai Lama 2005(1996): 29]。

ダライ・ラマはこういった仕方で様々に苦を分類し説明しているけれども、これらの分類の前提となる苦の定義はおそらく次のものである。

欲さないもの (mi 'dod pa) が、苦 (sdug bsngal) である [Dalai Lama 2000a: 389]。

ダライ・ラマによると、苦とは「欲さないもの」<sup>40</sup>である<sup>41</sup>。この苦の定義から、先ほどの「私は苦を欲する」という命題を導き出すことはできない。ダライ・ラマによると苦とは「欲さないもの」であるのだから、「私は欲さないものを欲する」ということは必然的にありえない。

したがって、ダライ・ラマの考えでは「私は苦を欲する」ことはなく、ただ「私は苦を欲さない」ことがあるのみである。また、彼が示唆しているところによると、「私は苦を欲さない」ことの根拠はそれ以上遡及できないのであるから、説明の便宜上この欲求を「根源的欲求」と言い表すことにしよう。

<sup>40</sup> あるいは、「必要のないもの (mi dgos pa) が苦 (sdug bsngal) である」 [Dalai Lama 2000a: 389]とも述べている。また幸福については、「欲するもの ( 'dod pa) が幸福 (bde ba) である」 [Dalai Lama 2000a: 389]、あるいは、「必要なもの (dgos pa) が幸福 (bde skyid) である」 [Dalai Lama 2000a: 389]と定義されている。

<sup>41</sup> ここでいうダライ・ラマの苦の定義はサンスクリットの意味とほぼ対応していると思われる。中村によると、「現在のわれわれが諸種の説明をもととして考察してみると、一般的に「苦」という場合には、それは「自己の欲するがままにならぬこと」「自己の希望に副わぬこと」をいうのであって、必ずしも生理的な苦痛、あるいは心理的な苦悩のみを意味しているのではない。「苦」の原理 (dukkha) を漢訳仏典では「凶」と訳していることがある。《他に従属することはすべて苦である。自由 (主権) はすべて楽しみである》。したがって仏教で「苦」 (duhkha) というときには、感覚的な苦痛と精神的心理的な苦悩といずれをも意味し得るのであった」 [中村 1980: 60]とされる。

ここで中村が引いている「他に従属することはすべて苦である。自由 (主権) はすべて楽しみである」という言葉は『ウダーナ』からのものとされている。これとほぼ同じ意味の言葉は『ウダーナヴァルガ』 (ched du brjod pa'i tshoms) においても見いだされる。『ウダーナヴァルガ』30章「幸福の章」 (bde ba'i tshoms) に「他に従うことは苦である。自由は楽しみである」 (gzhan gyi dbang gyur kun sdug ste// rang dbang yod pa thams cad bde//) [Dgra bcom pa chos skyob 2008: 121]とある。

また、この言葉と同じような言葉は、サキヤ・パンディタの著作で、チベット人の間では「サキヤ・レクシェー」 (sa skya legs bshad) として知られている『善説宝庫』 (legs par bshad pa rin po che'i gter) に記されている。そこには「自由はすべて楽しみである。他者に従属することはすべて苦である」 (rang dbang thams cad bde ba ste// gzhan dbang thams cad sdug bsngal yin//) [Bosson 1969: 81]とある。

## 第5節 有情が苦から離脱するように欲さないことができるか

ダライ・ラマのいう根源的欲求、すなわち「私は苦を欲さない」のは必然的欲求である。それに対し、根源的欲求と同じく自己の欲求であるところの「悲」において、「有情が苦から離脱するように欲する」ことは必然的欲求であろうか。そもそも、「有情が苦から離脱するように欲さない」ことはあるのだろうか。むろん「欲する」がゆえに「悲」と言われるのだから、「悲」の定義の上からすると「欲さない」ことはありえない。しかし、「悲」というラベルを剥ぎとってその欲求の可能性について考察することはできるであろう。

この問題は、先ほど根源的欲求について考察したときと同じように、「苦」を「欲さないもの」に置き換えたからといって解決できるものではない。「有情が欲さないものから離脱するように欲さない」ことは依然として可能であるから、この問題は苦の定義にかかわる問題ではないようである。

ダライ・ラマの「悲」において「欲する」のは、「有情が苦から離脱すること」である。ここに、ダライ・ラマの言う根源的欲求とは明らかに異なる構造を読み取ることができる。

ダライ・ラマのいう根源的欲求とは「私は苦を欲さない」ことである。ここでいう「苦」とは「私の苦」にほかならない。すべての人は自分自身の苦を欲さない、とダライ・ラマは考えている。彼の言う根源的欲求において示されている苦は、何よりも「私の」、すなわち「自己の」苦であって、「他者の」苦ではない。それゆえ、根源的欲求において、その欲求を抱く主体と、苦の経験主体は同一である。

それに対してダライ・ラマの言う「悲」では事情は異なる。「悲」において欲する対象となるのは、「有情が苦から離脱すること」だとされる。ここで言われている苦は、「有情の」苦である。したがって、「悲」を抱く主体である自己と、苦の経験主体は同一であるとはかぎらない。これについては2つの場合を想定できる。まず「有情」が自己である場合には、「悲」を抱く主体と苦の経験主体は同一であるということになる。他方、「有情」の意味するところが自己以外の他者である場合には、「悲」を抱く主体と苦の経験主体は異なる。

このように、「悲」と根源的欲求との相違は、欲求主体と苦の経験主体が同一であるかどうかにある。したがって、有情が苦から離脱するように「欲する」のみであるのか「欲さない」こともあるのかという問題を考えるには、「有情」の意味するところが「悲」を抱くところの自己であるか、自己以外の他者であるかを吟味しなくてはなるまい。

## 第6節 思いやり（悲）の対象である有情に、自己は含まれるか

「有情」とは語義通り「心を有するもの」(sems can)であって、人間だけでなく動物も

含む。だがここでは、有情の範囲が植物にまで及ぶのかまで論じるつもりはない<sup>42</sup>。ここで明らかにしたいのは、「有情が苦から離脱するように欲する」と言われるときの有情に、自己が含まれるかどうかである。このような疑問に対してダライ・ラマは以下のように答えている。

心配り (caring) や思いやり (compassion) を意味するチベット語のツェワ (*tsewa*) は、自分と他者の両方を含んでいる。・・・チベット語のツェワ (*tsewa*) には、「私が苦痛から自由になりますように、そして苦痛の原因から自由になりますように」という言外の意味が含まれている。さらには感情移入 (empathy) がある。それを基盤にして人は、自己と他者の類似 (kinship) を認識することができ、他者への思いやり (共苦) を感じる [Dalai Lama 2004(2003): 60]。

この発言の中で扱われているツェワ (*tsewa*) をチベット文字のローマ字転写になおすと *brtse ba* (ツェワ) であって、われわれの議論の中心である「悲」、すなわちニンジェ (*snying rje*) ではない。チベット語の辞書を手がかりにして、ツェワ (*brtse ba*) とニンジェ (*snying rje*) の関係について考えると以下ようになる。

『新正書字典』<sup>43</sup>によるとツェワ (*brtse ba*) は「親密な (*snying nye ba*) 心 (*sems*) と行為 (*bya spyod*) の名前 (*ming*)」 [*Dag yig gsar bsgrigs* 2005(1988): 632] とあり、ニンジェ (*snying rje*) は「苦 (*nyam thag sdug bsngal*) から離れたい (‘*dod*) 心 (*sems*) の名前 (*ming*)」および「思いやりの心 (*brtse sems*) が生じるという意味」 [*Dag yig gsar bsgrigs* 2005(1988): 281] である。ツェワ (*brtse ba*) の説明にあるニンニェワ (*snying nye ba*) という言葉の項目がこの辞書には載っていないのでツェワ (*brtse ba*) の意味を確定しにくい、ニンジェ (*snying rje*) の説明に「ツェセム (*brtse sems*)」すなわち「ツェワ (*brtse ba*) の心 (*sems*)」が生じることとあるので、ツェワ (*brtse ba*) とニンジェ (*snying rje*) の意味はある程度重なっていると考えてよいであろう。

一方、トゥプテン・サムドゥブ (Thub bstan msam grub) の手による『顕密辞典』<sup>44</sup>に

<sup>42</sup> 日本では「山川草木悉有仏性」という有名な言葉が示すとおり、「山川草木」にも仏性があると考えられている。しかし、ダライ・ラマにおいては少々事情が異なるようである。ダライ・ラマは以下のように述べている。「仏性 (the nature of the Buddha) はすべての事物 (all things) に存在する。しかし、われわれはすべてを知りうることはできない。したがって、花が喜びや苦を感じることができるかどうかはわからない」 [Dalai Lama 1996(1994): 201]。

<sup>43</sup> この辞典には亡命チベット政府が発行しているものと、中国の青海民族出版社が発行しているものの2つがある。亡命チベット政府が発行しているものは青海民族出版社が発行したものを底本にして作られているが、50項目において修正が加えられている。本論文では亡命チベット政府が発行したものを使用している。

<sup>44</sup> この辞書は顕教および密教全般のテキストに用いられている仏教用語を網羅したものである。各項目にはその意味だけでなく用例も示されていることも多く、また、四大学派や

は、ツェワ (brtse ba) は「有情 (sems can) が苦 (sdug bsngal) によって苦しむこと (mnar ba) に耐えられない (bzod pa) 心 (blo)」[Thub bstan 2005: 249]とあり、ニンジェ (snying rje) は、「有情が苦によって苦しむことに耐えられない思いやりの心 (brtse sems)」とある[Thub bstan 2005: 572]。この辞書の定義からすると、ツェワ (brtse ba) とニンジェ (snying rje) とはほとんど同義であると考えてよいであろう。

また、『蔵漢大辞典』によるとツェワ (brtse ba) は「悲 (snying rje) の名前 (ming)」[Bod rgya tshig mdzod chen mo 1996: 2239]とあり、ニンジェ (snying rje) は「苦 (sdug bsngal) によって苦しんでいる (mnar ba) 有情達が苦から離れますように (bral na ci marung) と感じる心 (snyam pa)」[Bod rgya tshig mdzod chen mo 1996: 1003]とある。この辞書には、まさにツェワ (brtse ba) とニンジェ (snying rje) が同義であることが示されている。

これらの辞書の意味を総合すると、ツェワ (brtse ba) とニンジェ (snying rje) すなわち「悲 (snying rje)」は同義であると考えて差し支えなかろう。

ツェワ (brtse ba) と「悲」(snying rje) が同義であるとして、ここでもう一度先のダライ・ラマの発言に目を転ずると、ツェワ (brtse ba) には自己と他者の両方が含まれると述べられている。「悲」における苦の経験主体である有情には、「悲」を抱く主体としての自己も含まれるのである。

したがって、「有情が苦から離脱するように欲さない」ことがあるかどうかという問題に関しては、以下の二つの場合を分けて考えねばならない。第一は、有情が自己とみなされ、「悲」を抱く主体 (自己) と、苦の経験主体 (自己) が同一である場合である。第二は、有情が他者とみなされ、「悲」を抱く主体 (自己) と、苦の経験主体 (他者) が異なる場合である。

## 第7節 自己は、自己が苦から離脱するように欲さないことはできるか

「悲」における有情を自己として捉えた場合、自己は「自己が苦から離脱するように欲する」ということになる。この欲求は必然的であろうか。自己は「自己が苦から離脱するように欲さない」ことがあるであろうか。

この欲求を抱く主体は自己であり、苦の経験主体も自己である。このとき、ダライ・ラマによれば、自己には「私は苦を欲さない」という根源的欲求がある。この欲求に従うと、苦の経験主体である自己は、自己の苦を欲していないことになる。そうであるならば、自己が苦から離脱することは、苦の経験主体である自己が欲するところのものであるはずである。仮に自己が苦から離脱することを欲しないとすれば、自己の根源的欲求と矛盾することになるであろう。

---

チベット仏教の各宗派によって使われる意味も示されている。

したがってダライ・ラマの考えに従えば、自己が「自己が苦から離脱するように欲さない」ということはない。自己は「自己が苦から離脱するように欲する」のみである。

このように、「悲」を抱く主体と、苦の経験主体が同一である場合、「悲」を抱く主体の根源的欲求にもとづいて「自己が苦から離脱するように欲する」のは必然的である。

## 第8節 自己は、他者が苦から離脱するように欲さないことはできるか

次に、「悲」における有情を他者として捉えた場合、自己が「他者が苦から離脱するように欲する」のは必然的であろうか。自己が「他者が苦から離脱するように**欲さない**」ことはあるのだろうか。

この欲求を抱く主体は自己である。しかし、苦の経験主体は他者である。「悲」の欲求主体と苦の経験主体は異なる。ダライ・ラマに従えば、この欲求を抱く主体の自己には「私は苦を欲さない」という根源的欲求がある。この自己の根源的欲求において「欲さない」とされているのは、「自己の」苦であるとされる。「他者の」苦は問題にされていない。したがって、自己の根源的欲求のみにもとづいて「他者が苦から離脱すること」を「欲する」か「欲さない」の決定を下すことはできない。

このように、「悲」を抱く主体と苦の経験主体とが異なる場合、「悲」を抱く主体の根源的欲求から直接に、「他者が苦から離脱するように欲する」ことは必然的ではないし、同時に「欲さない」ことも必然的ではない。

## 第9節 他者の苦それ自体を、自己は苦しむことができるか

ダライ・ラマの言う「悲」において、自己が「他者が苦から離脱するように欲する」ことを、自己の根源的欲求から必然的に導くことはできない。しかし仮に、「悲」の欲求主体である自己が、他者の苦**それ自体**を経験することができるとすれば、自己の根源的欲求から必然的に「他者が苦から離脱するように欲する」ことになるのではなかろうか。他者の苦それ自体を自己が経験するということは、他者の苦が自己の苦になるということだからである。そうなれば自己の根源的欲求に従って、必然的に「他者が苦から離脱するように欲する」ことになるはずである。

苦に関するダライ・ラマの見解をここで再確認しておかなければならない。

苦 (sdug bsngal) は欲さないもの (mi 'dod pa) であって、幸福 (bde ba) は欲するもの ('dod pa) であるがゆえに、幸福を達成し、苦を滅する。そのような幸福と苦の2つは経験 (myong ba) である。経験は意識 (shes pa) である。・・・幸福と苦は感



覚 (tshor ba) であり経験である [Dalai Lama 2008(2007): 140]。

ダライ・ラマによると、苦は経験 (myong ba) であり、経験とは意識 (shes pa) である<sup>45</sup>。

<sup>45</sup> 経験と意識についてダライ・ラマは以下のように説明している。

「経験 (myong ba) の本質 (bdag nyid) とは、様々な意識の様相 (shes pa'i rnam 'gyur min 'dra ba) のことである。眼の意識 (mig gi shes pa) や耳の意識 (rna ba'i shes pa) などの感覚器官 (dbang po、根) の意識 (shes pa) および、脳 (klad pa) の様々な状態 (gnas) に依存して (brten nas) 様々な意識 (shes pa) の様相が生じる」 [Dalai Lama 2008(2007): 151]。

経験とは様々な意識の様相であるとダライ・ラマは言う。様々な意識の様相として感覚器官によるものと、脳によるものの二つが挙げられている。

ここで言われている感覚器官とは、五根 (dbang po lnga) のことを指していると思われる。五根とは、眼 (mig) 耳 (rna ba) 鼻 (sna) 舌 (lce) 身 (lus) の感覚器官 (dbang po、根) のことである。五根は五蘊 (phung po lnga) のうちの色蘊 (gzugs phung) の範疇に入るものとされる。五蘊についてダライ・ラマは以下のように述べている。

「五蘊 (phung po lnga) のうち、色蘊 (gzugs phung) は、眼根 (mig dbang) などの内的 (nang) な物質的感覚器官 (dbang po gzugs can pa) が 5 つと、外的 (phyi) な色形 (gzugs)、音 (sgra)、香り (dri)、味 (ro)、接触物 (reg bya) の 5 つを合わせた 10 個と、感受されない物質 (rnam par rig byed ma yin pa'i gzugs、無表色) を含めて 11 個である。受蘊 (tshor ba' phung po) は楽 (bde)、苦 (sdug)、楽でも苦でもない平等のもの (btang snyoms、不苦不楽) という 3 つの感覚 (tshor ba) である。想蘊 ('du shes kyi phung po) は概念的表象 (rtog bcas) と非概念的表象 (rtog med) の二つである。行蘊 ('du byed kyi phung po) は、受 (tshor ba) と想 ('du shes) を除くすべての心のはたらき (sems byung、心所) である相応行 (mtshungs ldan 'du byed) と、14 種の不相応行 (ldan min 'du byed bcu bzhi) である。識蘊 (rnam zhes kyi phung po) は眼の意識 (mig gi rnam par shes pa、眼識) から意の意識 (yid kyi rnam par shes pa、意識) までの 6 つである」 [Dalai Lama 2005(1967): 17-18]。

眼は色形 (gzugs、色) を、耳は音 (sgra、声) を、鼻は香り (dri、香) を、舌は味 (ro、味) を、身は接触物 (reg bya、触) をそれぞれ対象として、眼の意識 (mig gi rnam par shes pa、眼識)、耳の意識 (rna ba'i rnam par shes pa、耳識)、鼻の意識 (sna'i rnam par shes pa、鼻識)、舌の意識 (lce'i rnam par shes pa、舌識)、身の意識 (lus kyi rnam par shes pa、身識) が生じるとされる。これらが感覚器官によるものである。

また、脳によるものについてダライ・ラマは以下のように述べている。

「われわれの脳 (klad pa) の中に概念的あるいは非概念的な表象 ('du shes、想) というものが生じる。その想に関係して幸福の感覚 (tshor ba) や苦の感覚が生じる。それが意識 (shes pa) あるいは経験 (myong ba) というものである」 [Dalai Lama 2008(2007): 134]。

ちなみに、相応行である心所について、ダライ・ラマはアサンガの『大乘阿毘達磨集論』 (chos mngon pa kun las btus pa) にもとづいて以下の 51 種類を挙げている [Dalai Lama 2006(1998): 82-87] [Dalai Lama 2005f: 176-177]。

51 種類の心所は大別して以下の 6 つの分けることができる。すなわち①心理的な出来事に常に働いているもの (kun 'gro lnga、五遍行) ②対象を識別する要因 (yul nges lnga、五別境) ③11 の健全な心の要因 (dge ba bcu gcig、十一善) ④根本的な 6 つの煩惱 (rtsa nyon drug、六根本煩惱) ⑤6 つの根本煩惱から派生するもの (nye nyon nyi shu、二十随煩惱) ⑥心の状態が健全なものにも不健全なものにも中立なものにもなる可能性のある定まらないもの (gzhan 'gyur bzhi、四異転) である。①は 5 つある。(1) 感受作用 (tshor ba、受)

一楽 (bde) 苦 (sdug) 中立 (btang snyoms) の感覚 (tshor ba) である。(2)識別作用 ('du shes、想) —これはこれである、それはそれであると考えること (bsam pa) である。(3)志向作用 (sems pa、思) —心 (sems) が対象 (yul) に向かう (gyo ba) ようにする働き (byed las) を持った心所 (sems byung)。(4)注意作用 'yid la byed pa、作意) —対象を心 ('yid) に持ってくる働き。(5)対象との接触作用 (reg pa、触) —対象が好ましい ('yid du 'ong) 好ましくない (mi 'ong) 中立 (bar ma) に分ける (gcod pa) こと。②は5つある。(1)欲求 ('dun pa、欲) —対象 (don) を求める (gnyer ba) 心所。(2)信じること (mos pa、勝解) —敬うこと (gus pa) あるいは信じること (dad pa)。(3)留意 dran pa、念) —対象 (don) を忘れないように (mi brjed par) 掴むこと ('dzin par byed pa)。(4)集中 tün nge 'dzin、定) —集中 (rtse gcig) すること。ここにおける意味は瞑想 (sgom、修習) におけるそれではなく、一時的 (gnas skabs) に対象 (don) に心を集中して留めて置くことである。(5)分析 (shes rab、慧) —対象 (yul) を分析すること (gcod pa)。(3)は11個ある。(1)信じること (dad pa、信)。(2)自己の視点にもとづいた羞恥心 'ngo tsha shes pa、慚) —自分の不健全な行為や考えを自己反省して恥じること。(3)他者の視点にもとづいた羞恥心 (khrel yod pa、愧) —他者がどう思うかを考えて、自分の不健全な行為や考えを恥じ入ること。(4)貪ったり執着したりしないこと ('dod chags med pa、無貪)。(5)憎んだり怒ったりしないこと (zhe sdang med pa、無瞋)。(6)無知でないこと 'gti mug med pa、無痴)。(7)努力 (btson 'grus、精進) —善 (dge ba) に努めること。(8)柔軟性 (shin tu sbyangs pa、輕安) —精神集中の瞑想 (ting nge 'dzin) によって得られる心身の柔軟性の安樂 (lus sems shin sbyangs kyi bde ba)。(9)放逸でないこと (bag yod pa、不放逸) —自己を省みて自らを吟味すること (dpyad pa)。(10)落ち着き btang snyoms、捨)。(11)非暴力 rnam par mi 'tshe ba、不害)。(4)は6個ある。(1)貪りや執着 ('dod chags、貪) —内的あるいは外的な対象 (phyi nang gi yul) に執着すること。(2)憎悪や怒り (khong khro、瞋) —自分を傷つけた者、傷つけつつある者、これから傷つけるであろう者、自分に親しい者を傷つけた者、傷つけつつある者、これから傷つけるであろう者、自分の敵に助力した者、助力しつつある者、これから助力するであろう者、という9つの対象に対する憎悪。(3)傲慢や輕蔑心 'naga rgyal、慢)。(4)無知 'ma rig pa、痴) —物事の実相 (gnas lugs kyi don) を見ることを妨げる無知 (ma rtogs) の心 (blo)。(5)疑い 'the tshom、疑)。(6)煩悩を伴った知識と見解 'ta ba shes rab nyon mongs can、悪見)。(5)は20個ある。(1)怒り 'khro ba、忿)。(2)恨み 'khon 'dzin、恨)。(3)悪行を隠すこと ('chab pa、覆)。(4)怒りや恨みなどによって他人に悪口を言うこと ('tshig pa、惱)。(5)嫉妬 'phrag dog、嫉)。(6)吝嗇 (ser sna、慳)。(7)自らの過ちを隠そうとすること (g.yo、誑)。(8)自分に功德がないにもかかわらずあるように見せかけること (sgyu、諂)。(9)驕り 'gyags pa、憍)。(10)暴力 (rnam par 'tshe ba、害)。(11)自己反省をせず恥じ入らないこと (ngo tsa med pa、無慚)。(12)他者の見解を省みずに恥じ入らないこと (khrel med pa、無愧)。(13)思考が止まり暗澹として落ち込むこと (rmugs pa、昏沈)。(14)心を執着の対象に放ち興奮すること (rgod pa、掉挙)。(15)信じないこと 'ma dad pa、不信)。(16)怠けること 'lé lo、懈怠)。(17)放逸 bag med、放逸)。(18)失念 brjed nges、忘念)。(19)煩悩に属する知識がいかなるものであるか、身体・言葉・心の正しい行為がいかなるものかの分別が散漫になる心 (shes bzhin ma yin pa、不正知)。(20)注意が散漫になること (rnam par g.yeng ba、散乱)。(6)は4個ある。(1)睡眠 (gnyid、睡眠) —眠る前の心が善であれば、睡眠は善となり、その逆ならば、睡眠も不善になる。(2)後悔 ('gyod pa、惡作) —善行を後悔すれば、その後悔は不善となり、悪行を後悔すれば、その後悔は善になる。(3)荒い吟味 (rtog pa、尋)。(4)細かい吟味 dpyod pa、伺)。(5)荒い吟味も細かい吟味も、執着などを生じさせる対象を吟味するならば、その吟味は悪であり、善なる対象を吟味するならば、その吟味は善である。

14種の不相応行 (ldan min 'du byed bcu bzhi) とは、①得 (thob pa)、②非得 (ma thob pa)、③衆同分 (skal mnyam)、④無想 ('du shes med pa)、⑤無想定 ('du shes med pa'i

意識についてダライ・ラマは次のように述べている。

たとえば、西ヨーロッパの言語では、《意識》(consciousness)、《心》(the mind)、《心的現象》(mental phenomena)、《知ること》(awareness) といった言葉が用いられる。同様に心 (mind) に関する仏教哲学の文脈においては、チベット語でロ (*lo*、サンスクリットでブッディ *buddhi*)、シェーパ (*shepa*、サンスクリットでジュニャーナ *jñāna*)、リクパ (*rigpa*、サンスクリットで *vidya*) の用語が使われるが、それらはすべて大まかには知ること (awareness) や広い意味での知性 (intelligence) と訳される [Dalai Lama 2005f: 121]。

ここで表示されているチベット語は音写であるので、チベット文字をローマナイズした表記に戻せば、*lo* はロ (*blo*)、*shepa* はシェーパ (*shes pa*)、*rigpa* はリクパ (*rig pa*) となる。先ほど意識と訳したシェーパ (*shes pa*) には「知る」という意味もあり、ダライ・ラマが言うように *awareness* である。彼は、今の引用にあるような種々の言葉で表わされる経験を「意識の経験」とし、その性質を以下のように言い表している。

日常の最もありふれたものから非日常的な最も高揚したものまで、意識の経験 (experience of consciousness) は首尾一貫 (coherence) していると同時にきわめて私的 (privacy) なものである。このことは、意識の経験が常に個人的な視点であることを意味する。意識の経験は全く主観的 (subjective) なものである [Dalai Lama 2005f: 119]。

ダライ・ラマによると意識の経験はひとえに主観的なものである。苦とは経験 (*myong ba*) であり意識 (*shes pa*) であるとダライ・ラマは考えているので、苦は意識の経験であるということになる。したがって、意識の経験である苦は、あくまでも主観的なものだということになる。苦が全くの主観的経験であるならば、自己が他者の苦それ自体を経験することはできない。

## 第10節 感情移入：他者の苦に「耐えられないこと」

自己が他者の苦それ自体を経験できないとすれば、根源的欲求を基盤にして「悲」が生

---

snyoms 'jug)、⑥滅尽定 ('gog pa'i snyoms 'jug)、⑦命根 (srog gi dbang po)、⑧生 (skye ba)、⑨住 (gnas pa)、⑩異 (rga ba)、⑪無常 (mi rtag pa)、⑫名身 (ming gi tshogs)、⑬句身 (tshig gi tshogs)、⑭文身 (yi ge'i tshogs) の 14 種である [Dung dkar 2006(2004): 1170]。

じるというダライ・ラマの論理をどのように理解したらよいのであろうか。ここで「悲」に関するダライ・ラマのさらなる説明を参照しよう。

基本的なレベルにおいて、ニンジェ (*nying je*) すなわち思いやり (*compassion*) は主に感情移入 (*empathy*) という意味で理解される。それは他者の苦 (*suffering*) に入り込み (*enter into*)、それをある程度共有 (*share*) できる能力である [Dalai Lama 1999a: 123-124]。

ダライ・ラマは、ニンジェ (*nying je*、チベット文字のローマナイズで示せば *snying rje*)、すなわち「悲」 (*snying rje*) を感情移入 (*empathy*) <sup>46</sup>と特徴づけ、それによって他者の苦に入り込み、それをある程度共有することができる」と述べている。しかし、ここでいう苦の共有は、他者の苦**それ自体**の共有を意味しているのではないであろう。ダライ・ラマの考えに従えば、他者の苦それ自体を自己が経験することはできないからである。とすれば、ダライ・ラマのいう「他者の苦に入り込み、ある程度共有すること」というのを、どのように理解すればよいのであろうか。ダライ・ラマは感情移入について次のようにも説明する。

私が基本的な人間の感情 (*basic human feeling*) というとき、単にとらえどころのないあいまいな何かを考えているのではない。われわれ誰もが持っている、他者に感情移入する (*empathize*) 能力 (*capacity*) のことを言っているのである。それをチベット語ではシェン・ドゥンゲルワ・ラ・ミスーパ (*shen dug ngal wa la mi sö pa*) という。文字通りに訳すと、「他者の苦を見るに耐えられないこと」となる。この能力によって他者の苦痛 (*pain*) に入り込み (*enter into*)、それをある程度共にすることができるのだとすると、それはわれわれの最も重要な (心的) 性質の一つであろう。それによってわれわれは、助けを求める叫びを聞いてぎくつしたり、誰かが傷つけられているのを見ておののいたり、他者の苦を前にして自分も苦しんだりするのである [Dalai Lama 1999a: 64]。

---

<sup>46</sup> ダライ・ラマの考え方に従えば、利他主義は感情移入にもとづくものだという結論に達する。このような見方がある一方で、クリストフ・コナルゼウキ (*Krzysztof Konarzewski*) は感情移入とともに別の見方も示している。彼によると、利他主義には「感情移入」

(*empathy*) と「抵抗」 (*protest*) という2つの源泉があるという。「感情移入」は他者を自己へと一体化すること (*incorporation of the other into the self*) によって、他者の恐れや痛みを自己のものとする。そこから他者を助ける行動へと向かっていく。それに対して「抵抗」は既存の事態あるいは社会秩序に対する反対 (*disagreement with the existing state of affairs or the social order*) から他者を助けようとする。個人は世界それ自体やそこに置かれている彼自身の立場に対して反対している。その世界とは、罪のない人々が傷つき死んでいかざるをえない無法で残酷な世界である。他者を助けることによって、そのような世界の秩序を覆そうとするのである [Konarzewski 1992: 22-29]。

ダライ・ラマの場合、「抵抗」を基盤にするという姿勢は見受けられないであろう。

ダライ・ラマによれば、「悲」としての感情移入<sup>47</sup>とは「他者の苦を見るに耐えられないこと」(ghzan sdug bsngal ba la mi bzod pa)<sup>48</sup>である。これは、自己が「他者の苦それ自体に耐えられない」、ということではなく、「他者が苦しむこと (gzhan sdug bsngal ba)<sup>49</sup>に (la) 耐えられない (mi bzod pa)」、ということの意味している。

「他者が苦しむことに耐えられない」ことによって、「他者の苦に入り込み、それをある程度共有すること」ができるとダライ・ラマはいう。「他者の苦に入り込み、それをある程度共有すること」は「悲」を意味する[Dalai Lama 1999a: 123-124]。したがって、「他者が苦しむことに耐えられない」がゆえに「他者が苦から離脱するように欲する」ようになる過程を理解するには、他者が苦しむことに対する自己の「耐えられなさ」(mi bzod pa) の意味するところを明らかにする必要がある。

---

<sup>47</sup> 他にも次のような説明がなされている。

「われわれの生得的な感情移入 (empathy) の能力は、すべての人間的資質の最も貴重な源泉であって、それをチベット語ではニンジェ (*nying je*) と呼ぶ。一般的には単に compassion と訳されているが、ニンジェ (*nying je*) という言葉には簡潔に伝えるには難しい多くの意味がある。しかしながら、そこに含まれている考え (ideas) は普遍的に理解されているものである。それは、愛 (love) や、好意 (affection)、親切心 (kindness)、優しさ (gentleness)、心の寛大さ (generosity of spirit)、そして心の温かさ (warm-heartedness) である。また、共感 (sympathy) や愛情 (endearment) の意味でも使われる。他方、それは見下したような同情 (pity) を意味しない。恩着せがましさ (condescension) でもない。むしろ反対に、ニンジェ (*nying je*) は他者との結びつき (connection) の感覚を意味している」[Dalai Lama 1999a: 73-74]

<sup>48</sup> 原文にあるチベット語の音写を、チベット文字をローマナイズしたものに直すとこのようになる。ただ、原書にはローマナイズしたものが記されていないので確定できないが、ダライ・ラマによる英訳の意味からするとこのようになる。

<sup>49</sup> ドウンゲルワ (sdug bsngal ba) には、「苦によって害される」(sdug bsngal gyis mnar ba) あるいは「苦を伴う」(sdug bsngal dan ldan pa) という意味がある[Thub bstan msam grub 2005: 371]。

また、通常「苦」と訳されているドウンゲル (sdug bsngal) と、ドウンゲルワ (sdug bsngal ba) とはその意味内容が異なる。トゥプテン・サムドゥプ (Thub bstan msam grub) によれば、「ドウンゲル (sdug bsngal) とドウンゲルワ (sdug bsngal ba) の違いはというと、ドウンゲル (sdug bsngal) は感覚 (tshor ba) である必要がある。ドウンゲルワ (sdug bsngal ba) は感覚である必要はなく、汚れた (zag bcas、有漏) 色取蘊 (nyer len gyi gzugs phung) のようなものである」[Thub bstan msam grub 2005: 371]。

ダライ・ラマは両者の相違について以下のように述べている。

「一時的な幸福のようなものがあつたとしても、それが不浄 (ma dag pa) の原因から生じ、煩惱 (nyon mongs) によって為されたものであって、煩惱に従属している (gzhan dbang) のであれば、煩惱の生起を援助し、苦に直面することになる。したがって、煩惱に伴われている、汚れた (zag bcas、有漏) 幸福の感覚 (tshor ba bde ba) のすべてはドウンゲルワ (sdug bsngal ba) であるというように説かれている。苦の感覚 (tshor ba sdug bsngal) であると言われなければならないけれども、ドウンゲルワ (sdug bsngal ba) であると言われる」[Dalai Lama 2008(2007): 183-184]。

## 第11節 自他平等：「耐えられなさ」の基盤

他者が苦しむことに対する自己の「耐えられなさ」は何にもとづいてもたらされるのか。この問題に対する手がかりは、ダライ・ラマの次の言葉に見出される。

たとえば、口に針が引っ掛かってのたうちまわっている魚のように、激しく苦しんでいる動物をあなたが見ると、その痛みには耐えられないという感情を自然に経験するであろう。その感情は、その動物が私の友達だといったような、特定の動物との特別な結びつきにもとづくものではない。これは、その生き物もまた感覚を有し、苦痛を経験することができ、そのような苦痛を避ける権利を有しているという事実にもとづいている [Dalai Lama 1999(1998): 93]。

「耐えられなさ」の基盤は、他者も自己と同じく苦を経験することができ、苦を避ける権利を有しているという事実にあるとダライ・ラマはいう。このことをダライ・ラマは彼自らの依拠するシャーンティデーヴァの『入菩薩行論』に倣って「自他平等」(bdag gzhan mnyam pa) と表現する。

自他平等 (bdag gzhan mnyam pa) とは、自分が幸福を欲し苦を欲さないように、虚空のように尽きることのないほど多くの (nam mkha'i mthas gtugs pa) 有情もまた、幸福を欲し苦を欲さないことにおいて完全に等しい (mtshungs pa) ということである [Dalai Lama 2002(2000): 88]。

「自他平等」を認識するとは、自己と同じ根源的欲求を有するものとして、すなわち自己と同じく苦を経験し苦を欲さないものとして、他者を認識することにほかならない。そしてこの「自他平等」の認識にこそ「耐えられなさ」の基盤がある、とダライ・ラマは考えている。このことを例証するかのように、ダライ・ラマは以下のように述べている。

われわれは、「私の家を愛している (love)」、あるいは「この場所に強い愛着がある (affection)」と言うけれども、家や場所に対して「私は思いやり (compassion) を持っている」とは言わない。家や場所は感覚 (feeling) を有していないので、われわれは物体に対して感情移入することはできない。それゆえ、物体に対して思いやりを持つとは言わないのである [Dalai Lama 1999a: 74] <sup>50</sup>。

---

<sup>50</sup> しかし、道端に打ち捨てられて寂しそうにたたずんでいる自転車を見てかわいそうに思う経験や、長年大切に使ってきた道具に対して思いやりをもつという経験があるかもしれない。こういった場合について、ダライ・ラマの考え方に従って説明するとすればおそら

したがって、他者の苦に対する「耐えられなさ」(悲)は、自我意識の根源的欲求それ自体によってではなく、自他共に根源的欲求を有しているという「自他平等」の認識によって生じるのだと結論できる。

「悲」としての「耐えられなさ」とは感情移入であるが、それは単なる感情ではないとダライ・ラマはいう。

ニンジェ (*nying je*) ——あるいは愛 (love) や思いやり (compassion) ——は感情 (emotion) だと理解されるが、より発展した認知的な構成要素 (cognitive component) を含む感情の範疇に属する。・・・ニンジェ (*nying je*) とは感情移入 (empathy) と理性 (reason) の組み合わせであると理解することができる。・・・ニンジェ (*nying je*) は、怒り (anger) や情欲 (lust) のような、幸福をもたらすものとは程遠い感情、単にわれわれを悩ませ、心の平和を破壊するにすぎない気ままな感情 (random feelings) とはまるで異なる [Dalai Lama 1999a:73-74]。

ここから読み取れるように、「悲」とは、突発的で一時的な感情ではないとされる。ここには「感情」(emotion) という言葉とのズレが示されている。「感情」に関してダライ・ラマは次のように述べている。

mind に当たる言葉は、ロ (*lo*) と言うが、そこには意識 (consciousness) あるいは知ること (awareness) と並んで、気持ち (feeling) や感情 (emotion) も含まれている。ここには感情 (emotions) と思考 (thoughts) が究極的に切り離すことができないという理解が反映されている。色のような性質 (quality) の知覚 (perception) でさえもが、感情的な次元 (affective dimension) に含まれる。認知的な出来事 (cognitive event) を一切伴わない純粋な感覚 (sensation) などという観念 (idea) はない。・・・血を見たときの動揺のような、原初的で本能的な感情もあれば、貧困に対する恐れのような、より発展した理性的な (rational) 要素を有した感情もある [Dalai Lama 1999a: 31]。

ダライ・ラマのいう「感情」<sup>51</sup>とは、理性から完全に峻別されたものではなく、いわば理性的感情とでもいうべきものである<sup>52</sup>。ダライ・ラマの考えにおいて、知と感情とは完全

---

く次のようにいうことができよう。苦を感じることができるものとして自転車や大切な道具を認識する。言わば擬人化することによって、それらに感情移入をすることができる、とこのように考えることができよう。

<sup>51</sup> ダライ・ラマによると、感情とは心の働き (sems byung、心所) に属するものである [Dalai Lama 2005f: 176]。51 種類の心所については前出の脚注を参照のこと。

<sup>52</sup> ある原因から結果を予測するような働きを有した感情というのも考えられている。「悲」

に分離しておらず、結合的なものと捉えられている。このような感情に対する見方が仏教の問題意識によるものであるとして、ダライ・ラマは以下のように述べている。

サンスクリットでも古典チベット語でも、現代の言語や文化において使われる概念としての *emotion* に当たる言葉がない。・・・西洋思想は理性 (*reason*) と感情 (*passions*) を区別したが、仏教心理学は感情的な状態 (*emotional states*) と認知的な状態 (*cognitive states*) を区別しなかった。仏教徒の観点からすると、苦痛を与える (*afflictive*) 心の状態 (*mental states*) と苦痛を与えない (*non-afflictive*) 心の状態の区別の方が、認知 (*cognition*) と感情 (*emotions*) の区別よりも重要である [Dalai Lama 2005f: 175]。

感情についてのこうしたダライ・ラマの見解から読み取れるのは、人間を含む有情に対する、苦という観点からの眼差しである。むろん、ダライ・ラマいう「悲」、すなわち思いやり（共苦）はこうした眼差しに深く依拠している。

## 第12節 苦しみという名の贈りもの——かけがえのない苦と他者——

すでに述べたように、ダライ・ラマの「悲」の論理は、彼の座右の書であるシャーンティデーヴァの『入菩薩行論』に強く影響されている。『入菩薩行論』における「悲」の説明は、自他平等の認識の次に「空」の論理へと向かう。シャーンティデーヴァは『入菩薩行論』第8章 101 偈と 102 偈において以下のように「悲」を説明する。

（意識の）連続体や集合体といわれるものは、行列や軍隊などのように仮のものであり、苦を所有するいかなる者も存在しない。だとすれば誰が苦に支配されるのであろうか (rgyud dang tshogs zhes bya ba ni// phreng ba dmag la sogs bzhin rdzun// sdug bsngal can gang de med pa// des 'di su zhig dbang bar 'gyur//)。苦を所有する者は存在しないのであるから、万人に区別は存在しない。苦であるがゆえに（いかなる人か

---

とは以下に述べられているように、まさにそのような種類の感情と捉えられている。

「悲は一切の (*mtha' dag*) 苦 (*sdug bsngal*) から離れ (*bral*) ればと思ひ (*bsam pa*)、一切の苦から離脱するように、我 (*bdag*) が為したいというような希求 (*mos pa*)、希望 (*'dun pa*)、心の力 (*sems shugs*) であり、それも智慧 (*shes rab*) の援助 (*grogs*) を含んで (*bcas pa*) 生じるべきものである。苦は尽きて (*zad*) 然る (*rung*) ものであり、苦は因 (*rgyu*) と縁 (*rkyen*) によって生じるものなので、苦の因は尽きて然るものであって、それに対治力 (*gnyen po stobs*) を有した (*ldan*) もの達を、智慧によって吟味 (*dpyad*) し、確かに獲得する (*nges pa rnyed pa*) ことによって、苦から離れればと思ふ心 (*blo*) が生じるとき、智慧の援助を含んだ悲 (*shes rab kyi grogs dang bcas pa'i snying rje*) である」 [Dalai Lama 2008(2007): 145-146]。



らも) 苦を取り除くべきである。どうして(苦しんでいる人々のあいだで) 区別をすべきであろうか(sdug bsngal bdag po med par ni// thams cad bye brag med pa nyid// sdug bsngal yin phyir de bsal bya// nges pas 'dir ni ci zhig bya//) [Śāntideva 1985: *sde dge bstan 'gyur*; dbu ma, la, 27b1-2]

シャーンティデーヴァによれば、自他共に持っている自我意識は意識の連続体(sems rgyud、心相続)に「依拠して名づけられたに過ぎない」(brten nas btags tsam)「空」であるがゆえに、苦には所有者がいない。苦に所有者はいないのだから、自他の区別なく苦を除くべきだ、という「悲」の論理をシャーンティデーヴァは展開する。

もちろん、ダライ・ラマはシャーンティデーヴァの論理に賛同するし、「空」を介した「悲」を実践している[Dalai Lama 2004: 166-186]。しかし、普遍的チュウ(chos)としての「悲」を説く場合、彼は「空」を介することの必要性を訴えることはない。ダライ・ラマは今引用したシャーンティデーヴァの偈に対して以下のように注釈している。

われわれが《私》や《生きているもの》について語るとき、これらは独立した実態ではない。それらは無常なる要素の連続体に仮のラベルを貼られたものである。ちょうど《ネックレス》というラベルがビーズに糸を通したものに貼られ、《軍隊》というラベルが兵士の集まりに貼られるようなものである。しかし、もしも生けるものが実在しないならば、いったい誰が苦しむのであろうか。なぜ苦しみを取り除こうとするのか。《私》が本当に存在していないとしても、相対的な真理(relative truth)<sup>53</sup>におい

---

<sup>53</sup> ここでダライ・ラマが述べている「相対的な真理」とは、「二諦」、すなわち「勝義諦」(don dam bden pa)と「世俗諦」(kun rdzob bden pa)のうちの「世俗諦」のことであり、以下のようにダライ・ラマは説明している。

「中観帰謬論証派(thal 'gyur ba)の立場からすると、われわれが直接的に(mngon sum du)見えているすべての事物(dngos po)には二つのあり方(gnas tshul)がある。一つは世俗的な(tha snyad kun rdzob pa)本性(ngo bo)であり、もう一つは究極的な(mthar thug pa)空(stong pa)のあり方である。たとえば筆には、普通に(tha mal pa)眼で見える(mthong thub pa)荒い(rags pa)あり方と、普通に眼で見えない(mthong mi thub pa)細かい(phra ba)あり方、すなわち極微塵(rdul phran)の物質の結合体(gong bu)というあり方があるようなものである。したがって、勝義諦と世俗諦がどのようなものであるかという、究極的な吟味の(mthar thug dpyod pa)道理に適う知(rigs shes、正理知)という認識手段(tshad ma、量)によって獲得(rnyed)されるものが勝義諦であり、名称による吟味の(tha snyad dpyod pa)道理に適う知という認識手段によって獲得されるものが世俗諦である。空性(stong snyid)や滅諦('gog bden)は勝義諦であり、そうでないものはすべて世俗諦である。条件(rkyen)に依存して生じるもの('byung ba)と滅するもの('gags pa)、変化していく流れ('gyur 'gro ba rgyun)に依存したり、部分(cha shas)に依存したりして存在する事物はいかなるものであっても、それ自身は他(gzhan)に依存して成立するものであって、自立(rang tshugs)して成立するものではない。それらすべては本質的に空(stong pa)である。しかしそのようであっても、世俗(tha snyad、名称)における活動(bya

ては皆、苦しみを避けたがっている。これだけで、他者の苦しみを自分の苦しみと同じように取り除く理由は十分である[Dalai Lama 1994: 103]。

「悲」を説くにあたって、シャーンティデーヴァが自他平等の認識から「空」の論理へと展開しているのに対し、ダライ・ラマはこの展開を必要不可欠なものとは考えていない。「空」を介さずとも、「悲」を生じさせるには自他平等の認識があれば十分だとダライ・ラマは言う。誤解を招かないように、重ねて注意を喚起しておくが、ダライ・ラマは「空」を介する「悲」の論理を否定しているわけではない。普遍的チュウ（chos）として「悲」を語る上で、「空」の論理が必要不可欠ではないと言っているだけのことである。

ダライ・ラマによれば、苦しむ他者に直面したとき、自己は自他平等の認識によって「耐えられなさ」を感じ、「他者が苦から離脱するように欲する」ことになる。「悲」の生じるこのような過程では「空」を媒介していないにしても、その背後には何らかの論理が潜んでいるにちがいない。そしてこの問題は、贈与における互酬の論理を援用することによって解くことができるように思われる。

「互酬」という概念は、ダライ・ラマ自身が使用しているものでもなければ、チベット語に存在するものでもない。にもかかわらず、ここで「互酬」という言葉を用いるのは、上述したように、ダライ・ラマが仏教独特の「空」の論理に基づかずに説明する思いやり（共苦）の論理を分析・解明するのに必要だからである。

贈与において必要不可欠な要素は贈りものであるが、それに相当するものをダライ・ラマの「悲」のなかに見出すことができるのではないだろうか。おそらくそれは他者の苦だと思われる。

といっても、他者の苦それ自体が自己へ移譲されるわけではない。ダライ・ラマの見解では、苦は全くの主観的経験であるのだから、物のように人から人へと移譲できるものではない。しかし以下で考察するように、贈与において贈りものが果たすのと同じ役割を「他者の苦」が担っていると考えることはできる。

モース[モース 1968]やマリノフスキー[マリノフスキー 1967]、ゴドリエ[ゴドリエ 2000]、サーリンズ[サーリンズ 1984]など数多くの研究者によって贈与の論理が究明されてきた。なかでもポランニー[ポランニー 1980: 88-94]の示すところによれば、互酬は当事者間の対称性に依拠する論理にもとづいている。贈り手が受け取り手に贈りものを送るとき、

---

byed) はすべて理にかなっている ( 'thad pa)。まとめると、本性 (ngo bo) は本質的に空であって変化していくものであるが、世俗 (tha snyad、名称) において存在することによって善悪 (bzang ngan) や利益 (don phan) を得るものが生じるのである」[Dalai Lama 2004(1962): 389-390]。

ダライ・ラマによると、勝義諦と世俗諦は物事の二つの側面である。世俗諦は一般の日常的な認識によって理解される物事のあり方であり、勝義諦は「究極的な」と形容されているように一般の日常的な認識を超えた認識によって理解される物事のあり方だと捉えてよいであろう。

その当事者間には地位の非対称性が生じることになる。贈りものとは、当事者間に非対称性を生じさせるものだと言える。

ダライ・ラマが挙げている口に針が刺さった魚の例が示すところによれば、苦しんでいる他者と対面したとき、他者が苦しんでいるということの認識が自己に生まれる。この認識は他者が苦しむことによって自己にもたらされているはずである。したがって、他者が苦しんでいるということの認識は、苦しむ他者によって自己に与えられたものだということができる。

苦しむ他者から、他者が苦しんでいるという認識を自己が受け取るとき、自己と他者との間には非対称性が生じる。他者だけが苦しみ、自己は苦しんでいないという非対称性である。

しかし、自己も苦しんでいれば、他者だけが苦しんでいるという非対称性は生じないではないか、という疑問が生じるかもしれない。おそらくこの問題は、ダライ・ラマの言う苦の性質に関する議論に依拠することによって解消されるように思われる。

ダライ・ラマによると、苦はひとえに主観的経験である。それゆえ、他者の苦それ自体を自己が経験することは決してできない。彼の議論からすれば、他者の苦は他者だけの苦であり、他者の苦それ自体を自己が苦しむことはできない。他者の苦だけを基にするかぎり、いついかなる場合においても自己は他者の苦それ自体を苦しんでいないことになる。

したがって、他者の苦しみがあるかぎり、他者だけが苦しんでいるという非対称性は維持されることになる。このようにダライ・ラマの議論に従って考えを進めていくならば、自己と他者の間に非対称性を生じさせる贈りものとしての役割を、他者の苦が担っていることが明らかになる。

このことは同時に、次のことをも意味している。ダライ・ラマのいうように苦がひとえに主観的な意識経験であるならば、それは決して取り替えることのできない他者固有の苦であるはずである。つまり、他者の苦それ自体をスペアのように取り替え可能な「物」のようにみなすことはできない。他者が苦しんでいるのを目の当たりにして「あの人の苦しみを肩代わりできればよいのに」と切実に思うのは、逆説的に他者の苦というものが部品のように取り外し、取り替えたりすることの絶対的な不可能性を物語っている。

他者の苦を「贈りもの」のようにみなせるということは、それが決して取り替え可能な「物」ではない、かけがえのない苦であることを物語っている。心のこもったクリスマスプレゼントや誕生日プレゼントがスペアのように取り替え可能な「物」では決してありえないように、他者の苦もまた他者固有の背景に彩られたものであり、代替不可能なものである<sup>54</sup>。他者の苦に「出会う」ということは、パウマンのいうような「非出会い」、すなわち「過去のない出来事」や「未来のない出来事」ではない。他者の苦は、他者固有の過去と未来を映し出したものであり、それを「贈りもの」として受け取るということは、他者のなかかけがえのない一者性や一回性を見出すことでもあるのではないだろうか。

---

<sup>54</sup> この点については、室寺義仁氏と田邊玲子氏からの貴重なご助言によるところが大きい。

### 第13節 他者だけが苦しむことに「耐えられないこと」

贈りものが当事者間に非対称性を生じさせるとき、その非対称性を解消するように人は突き動かされる<sup>55</sup>。人は贈与者に対する負い目や自分を傷つけた者に対する憎しみというものを感ず、贈与に対する返礼や、暴力にたいする報復をなそうとする。このときの負い目や憎しみは、当事者間の非対称性によってもたらされる。ダライ・ラマの議論においても、このような負い目や憎しみに相当するものを見出すことができるにちがいない。

先ほど考察したように、ダライ・ラマの考えに沿えば、他者の苦は自他間に非対称性を生じさせる。それは他者だけが苦しみ、自己は苦しんでいないという非対称性である。この非対称性が生じるのは、他者が苦しんでいることを認識したときである。ダライ・ラマがいうには、まさにそのときに感じるものこそ、「耐えられなさ」である。彼のいう「耐えられなさ」は自他の非対称性によってもたらされたものである。それは、他者だけが苦しむことに対する「耐えられなさ」である。

この「耐えられなさ」は、悲劇的な出来事において特に鮮烈に経験されるものであろう。例えば今村は、「《アウシュヴィッツの後では詩を書くことはできない》というアドルノの発言は存命の疚しさを言うに等しい」と述べる[今村 2007: 104]。本来、他者と共に死ぬべきであったのに生き延びてしまった事実のなかに、死んでしまった他者に対する自分の比較優位を感じ、疚しさが心に張り付くと今村は分析する[今村 2007: 105]。これはまさしく、自己は死なずに生き残り、他者だけが死んでしまったという非対称性に由来する「耐えられなさ」であろう。

このように考えてくると、ダライ・ラマのいう「耐えられなさ」は、互酬における負い目や憎しみと同じ位置にあるということが出来る。そうであるならば、負い目が返礼へと駆り立て、憎しみが報復へと駆り立てるように、「耐えられなさ」も返礼や報復に相当する何ものかへと駆り立てるはずである。では、「耐えられなさ」の行き着く先は何であろうか。

### 第14節 「耐えられなさ」の行き着く先

互酬においては、返礼や報復をすることによって立場の非対称性を解消しようとする。

---

<sup>55</sup> 贈与行為によって受け取り手が感じる「負い目感情は必ず負い目を解消するように人を動かす」[今村 2000: 48]と今村はいう。彼にしたがえば、負い目感情はそれを解消するように人を駆り立てる。そのように駆り立てるのは、負い目を抱いたままにしておくことの耐えられなさが、そこにあるからであろう。負い目とは当事者間のヒエラルキー、すなわち非対称性を意味している。したがって、非対称性を抱いたままにしておくことが、人に耐えられなさを感じさせるといえることができる。

これは立場の対称性を回復しようとするものである<sup>56</sup>。したがって、ダライ・ラマのいう「耐えられなさ」も何らかの対称性へと行き着こうとする。その対称性はダライ・ラマのいう自他平等から導き出されるもので2つ考えられる。第一は、自己が他者の苦それ自体を経験することであり、第二は、他者が苦しまなくなることである。以下、これら2つについて考察することにしよう。

### ① 他者の苦を苦しもうとすること

ダライ・ラマのいう感情移入とは、他者が苦しむことに対する「耐えられなさ」である。その「耐えられなさ」は、苦しんでいるのは他者だけで、自己は苦しんでいないという非対称性から生じると考えることができる。また、ダライ・ラマのいう自他平等が示すところによると、自他共に苦を感受する能力を有しているので、自己も苦しむことができるはずである。したがって、自己も他者の苦それ自体を苦しむことができれば、自己が苦しんでいないという非対称性は解消し、苦しむ他者との対称性を獲得できるであろう。

しかし、ダライ・ラマの考えにならえば、自己は他者の苦それ自体を苦しむことができない。したがって、苦しむ他者との非対称性は決して解消しえない。しかしだからといって、非対称性を解消しようとすることも許されないのだろうか。自己が他者の苦を苦しもうとすることも許されないのであろうか。おそらくそうではない。たとえば、モーリス・ゴドリエは以下のように述べている。

人類はだから、自分たちを作り、現に生きている世界を遺産として残してくれた力に対して、初めから負債を負い、この負債は相殺できない。どんな反対贈与も《等価》ではなく、帳消しにはできないのである。・・・男女の神々、あらゆる自然的存在といった《大いなる力》のせいで、人類は贈与と反対贈与では対等性をもてない存在に対面したと結論しなければならない[ゴドリエ 2000: 259-260]。

ゴドリエがここで示唆しているのは、対等性を持ちえない大いなる力に対しても、負債という非対称性を解消しようとして人は動くということである。これからすると、非対称性を決して解消できないにしても、それを解消しようと努力することはできる。

したがって、他者の苦それ自体を苦しむことはできないとしても、自己が他者の苦を分かちあおうとすることはできるはずである。ダライ・ラマが「他者の苦に入り込み、それがある程度共有する」[Dalai Lama 1999a: 64]というのはそういうことではなかろうか。たとえ他者の苦それ自体を苦しむことが不可能であるにしても、他者の苦を共にしようとする

---

<sup>56</sup> たとえば、モーリス・ゴドリエは以下のように述べている。「二人の地位の平等性は、最初の贈与以前に存在している場合には、最終の反対贈与によって復活するのだから」[ゴドリエ 2000: 147]。

ることはできるのではなからうか。

## ② 他者が苦しまないように欲すること

他者だけが苦しむことに対する「耐えられなさ」には、他者の苦を分かちあおうとする以外に、もう一つの逢着先を見出すことができる。

ダライ・ラマのいう自他平等が示すところによると、自己だけでなく他者も苦を欲さない。苦を欲さないということの背後には、苦しまない状態が想定されている。実際ダライ・ラマは苦を滅することができると考えている。したがって自他平等は、苦しまないことにおける自他の対称性をも示唆している。

ダライ・ラマのいう苦の性質から導かれた自他の非対称性は、他者だけが苦しんでいることにある。また、ダライ・ラマの自他平等が示唆するところによれば、他者も苦しんでいえることができる。

これら 2 点から考えると、自他の非対称性を解消するには、他者が苦しまなくなればよい。他者が苦しむことそれ自体が非対称性を生じさせているのであるから、他者が苦しまなくなることによって、非対称性も解消されるはずである。したがって、他者だけが苦しむことに対する「耐えられなさ」のもう一つの行き着く先は、他者が苦しまなくなることだということができる。こうして、自己は他者だけが苦しむことに「耐えられず」、「他者が苦から離脱するように欲する」。これこそまさに、ダライ・ラマのいう「悲」にほかならない。

## 第15節 思いやり（悲）における互酬の論理

以上の考察から、他者に対する「悲」には互酬の論理が内在していると考えることができる。繰り返せば、以下のようにまとめることができるであろう。

ダライ・ラマによると、苦しむ他者に直面したとき、自己は他者が苦しむことに対して「耐えられなさ」を感じる。それによって、他者の苦をある程度共有し、「他者が苦から離脱するように欲すること」になる。これが彼のいう「悲」である。

ダライ・ラマの考えからすれば、自己は他者が苦しんでいるという認識を、苦しむ他者から受け取る。このとき、贈与において贈りものが当事者間に負い目という非対称性を生み出す役割を担っているように、他者の苦も自他の非対称性を生み出す役割を担っていると考えられる。というのも、ダライ・ラマによれば苦とは全くの主観的経験であるので、他者の苦は他者だけの苦であり、その点からすると自己は苦しんでいないことになるからである。他者だけが苦しんでいるという非対称性が自他間に生じている。

このときに感じられるものが、非対称性に対する「耐えられなさ」である。ダライ・ラ

マのいう「耐えられなさ」は、自他の非対称性を解消させるように人を駆り立てるものに当たるといえる。ゴドリエの示唆によると、実際に負い目を解消できるかどうかとは関係なく、人は負い目を解消しようとする。それは可能かどうかにかかわらず非対称性を解消しようとし、対称性へと向かおうとすることを意味している。ダライ・ラマの文脈では、対称性として 2 つのものを見出すことができた。それらはダライ・ラマのいう自他平等から導かれるもので、第一は、不可能であっても他者の苦を自己が苦しむこと、第二は、他者が苦しまなくなることである。

ダライ・ラマの「悲」は、これら 2 つの対称性に向かおうとする営みとして捉えることができる。第一は、他者の苦を苦しもうとすることであり、第二は、他者が苦しまないように欲することである。これら両者は、他者の苦をある程度共有し、「他者が苦から離脱するように欲する」というダライ・ラマのいう「悲」の意味するところにほかならない。

このように、ダライ・ラマのいう「悲」には、互酬の論理が内在しているのである。

### 第3章 「苦の遍き共有・応答」としての普遍的責任 (Universal Responsibility)

#### 第1節 普遍的責任 (Universal Responsibility) に対する疑義

#### 第2節 普遍的責任 (Universal Responsibility) の語源

#### 第3節 Universal について

##### ① 「世界」としての Universal

##### A 「環境」としての世界

##### B 「有情」としての世界

##### ② 「普遍」としての Universal

#### 第4節 Responsibility について

##### ① 「菩薩の勇ましい心」としての Responsibility

##### ② 「大悲」としての Responsibility

#### 第5節 「苦の遍き共有・応答」としての普遍的責任 (Universal Responsibility)

#### 第6節 疑義に対する答えと考察

(本章の要旨)

ダライ・ラマは、思いやり（共苦）を発展させた普遍的責任 (Universal Responsibility) という彼独自の概念を提唱する。これまでの先行研究ではダライ・ラマの言説にもとづいた分析がほとんどなされておらず、普遍的責任 (Universal Responsibility) という言葉それ自体が独り歩きしてしまっていた。そこで、本章では数少ない先行研究を批判的に検証しながら、チベット語を踏まえ、ダライ・ラマの言説にもとづいた分析をする。普遍的責任 (Universal Responsibility) の意味するところが、「贈りもの」としての他者の苦を遍く共有し、自ら他者の苦を取り除こうと応答する意思にあることを明らかにする。

#### 第1節 普遍的責任 (Universal Responsibility) に対する疑義

普遍的責任 (Universal Responsibility) はダライ・ラマ独自の概念であり [Cabezón 1996: 134]、彼が 1973 年に最初に西洋を訪れたとき<sup>57</sup>以来ずっと提唱し続けているものである [Dalai Lama 1999a: 169]。ダライ・ラマがこの概念を提唱した背景は種々に推測すること

---

<sup>57</sup> 1973 年にダライ・ラマはヨーロッパ 11 カ国を訪問している [Rong bo blo bzang snyin grags 2003: 135]。資料の都合上、普遍的責任 (Universal Responsibility) の初出を確認することができなかったため、いつ、どの国で発言したかなどの詳細は分からない。



ができよう。たとえば、チベット問題解決に向けて国際的理解と協力を得るための戦略的な言説として受け止めることもできるかもしれない。しかし、ダライ・ラマ自身はそのような意図をもっていたのではなく、あくまで一人の人間として普遍的責任（Universal Responsibility）を提唱しているのだとして、以下のように述べている。

私は多くの人々が、現在の世界的な道徳的危機（moral crisis）に対する私の関心を分かち合い、われわれの社会をより思いやりのある（compassionate）、公正で（just）、公平な（equitable）ものにするのにしようとすることに、またすべての人道主義者（humanitarians）と宗教実践者（religious practitioners）に対して私が訴えかけることに賛同してくれるものと確信している。私は仏教徒としてでも、ましてやチベット人としてでもなく話している。私は不可避免的に政治的な問題に言及しなければならないが、国際政治の専門家としてそうしているのでもない。むしろ単なる一人の人間として、また大乘仏教だけでなく世界の偉大な諸宗教の基盤である人道的価値（humanitarian values）の支持者として話している。この観点から、私は次の個人的な展望をあなたがたと分かち合いたい。① 普遍的人道主義（universal humanitarianism）は世界的問題を解決するために不可欠である。② 思いやり（compassion）は世界平和の要である。③ すべての世界宗教（world religion）は世界平和のためにある。いかなるイデオロギーの人道主義者（humanitarians）も同じである。④ 各個人は人々の役に立つように実践する普遍的責任（Universal Responsibility）を有している[Dalai Lama 1999(1997): 5-6]。

このような意図で提唱された普遍的責任（Universal Responsibility）という概念について、少ないながらもいくつかの先行研究において疑義が呈され、批判的な検討がなされている。

たとえば、マチウ・カプスタイン（Matthew Kapstein）は普遍的責任（Universal Responsibility）に対し、3つの疑問を投げかけている[Kapstein 1996: 209-214]。

第一は、普遍的責任（Universal Responsibility）は実際の現実社会における責任についての認識と一致しうるか、というものである。すなわち、一般に責任を問われない出来事に対してまで責任ありとするのかという問題提起である。カプスタインは例として、上司の命令に従って部下が産業廃棄物を不法に投棄した場合を挙げている。一般的には部下に責任がないとされるけれども、普遍的責任（Universal Responsibility）の考えでは部下に対しても責任を追及することになるのではないかとカプスタインは問いかける。

第二は、責任が universal たりえるか、というものである。すなわち、一個人の能力には限界があるので、たとえば地球の裏側の出来事にまで責任を負っているといえるか、という問題提起である。

第三は、普遍的責任（Universal Responsibility）の倫理をはたして現実に実用化するこ

とができるのか、という問いである。無責任な行動をとって苦境に陥った人々に対してどのように対処するのかという問題に即して、カプスタインは次のような例を挙げている。母親の無責任な行動によって母子ともに窮地に陥ったとき、税金によって運営されている公的機関は子供に対しては援助をするだろう。なぜなら、子供には窮地に陥った責任がないからである。しかし、母親に対しては援助をしないだろう。普遍的責任（Universal Responsibility）の文脈では、この母親のような無責任な行動を取る人々に対しても援助すべきなのだろうか。この問いは、普遍的責任（Universal Responsibility）を社会制度へどのように実用すべきかという問題でもある。

その他、サティシュ・イナムダー（Satish Inamdar）も、カプスタインの第二の疑問と同様、世界的なレベルにまで人間の責任を押し広げることができるのだろうか、という疑問を投げかけている[Inamdar 1996: 225]。

いずれにせよ、普遍的責任（Universal Responsibility）に対する諸々の疑義は、カプスタインの示した3つの問いに集約されよう。

こういった疑義が呈されるのは、普遍的責任（Universal Responsibility）の意味内容が十分に検討されておらず、この概念だけが独り歩きしてしまっていることに起因していると思われる。筆者が入手できた数少ない先行研究では、ホセ・イグナチオ・カベゾン（José Ignacio Cabezon）の論考を除けば、普遍的責任（Universal Responsibility）の意味内容について詳しく考察したものは見当たらない。以下、カベゾンの考察を批判的に検討しながら、普遍的責任（Universal Responsibility）の意味内容を吟味し、これまでに出版されてきた疑義に対する反論を試みたい。

## 第2節 普遍的責任（Universal Responsibility）の語源

普遍的責任（Universal Responsibility）の意味内容を探るにあたり、まず、この概念の語源と用例から検討することにしよう。ダライ・ラマは普遍的責任（Universal Responsibility）に相当するチベット語について次のように述べている。

私が普遍的責任（Universal Responsibility）と呼ぶ感覚をわれわれが育むことは（人間にとって）不可欠であると、私は確信している。Universal Responsibility は、私の心中にあるチベット語の用語の正確な翻訳ではないかもしれない。チベット語ではチ・セム（*chi sem*）といい、逐語訳すると universal (*chi*) consciousness (*sem*)となる。Responsibility の概念はチベット語では明示的ではなく暗示的に示されているにすぎないが、しかしたしかに存在する[Dalai Lama 1999a: 162]。

ダライ・ラマはここで普遍的責任 (Universal Responsibility) に当たるチベット語はチ・セム *chi sem*<sup>58</sup> (spyi sems) であるとしている。チ・セム (spyi sems) という言葉は、『蔵漢大辞典』に載っており、「人々に役立ちたいという心」(dmangs la phan 'dod kyi sems) [Bod rgya tshig mdzod chen mo 1996: 1680]とされている。これからすると、普遍的責任 (Universal Responsibility) という概念はもともとチベット語にあったものが、英語に訳されたかのような印象を受ける。しかし、実際はそうではなさそうである。以下に詳述するが、おそらく英語の Universal Responsibility がオリジナルである<sup>59</sup>。英語をオリジナルとしてこの概念が造り出されたとしても、ダライ・ラマがチベット語を示したうえで「正確な訳ではないかもしれない」と述べているのであるから、そこにはチベット語から読み取れる様々な意味内容が潜んでいるはずである。普遍的責任 (Universal Responsibility) の意味内容を読み取るには、それに相当するチベット語を踏まえて考察する必要があると思われる。よって、本論文では普遍的責任 (Universal Responsibility) に相当するチベット語をできるかぎり拾い上げ、その意味内容を明らかにしていきたい。

先ほどのダライ・ラマの言葉では、普遍的責任 (Universal Responsibility) に当たるチベット語がチ・セム (spyi sems) であるとされていた。しかし、奇妙なことに、実際の用例では普遍的責任 (Universal Responsibility) に対応するチベット語としてチ・セム (spyi sems) が用いられていることはない。

英語の文章とチベット語の文章を対照させて普遍的責任 (Universal Responsibility) のチベット語の用例を確認すると、以下のようになる。

2005 年の 3 月 10 日声明<sup>60</sup>における universal responsibility [Dalai Lama 2005c: 165]

---

<sup>58</sup> この表記の仕方は、おそらくチベット語のチ・セム (spyi sems) の発音を写したものだと思われる。「だと思われる」としたのは、この書物においてチベット文字のローマ字転写が記されておらず、また *chi* と発音するチベット文字は複数存在するうえ、長い単語を短く略されている可能性もあるために、この記述だけでは確定できないからである。しかし、以下で普遍的責任 (Universal Responsibility) のチベット語に関して見ていくなかで分かるが、*chi sem* は spyi sems であることは間違いないと思われる。

<sup>59</sup> 先行研究では普遍的責任 (Universal Responsibility) の語源についての考察は見過ごされてきた。筆者の力の及ぶ範囲で参照した先行研究のなかで、普遍的責任 (Universal Responsibility) に当たるチベット語を表記したものはなく、またチベット語としての用語が確定していないことを指摘したものはない。これにはやむをえない事情がある。というのもダライ・ラマ自身が普遍的責任 (Universal Responsibility) に当たるチベット語を明示したのは、おそらく 1999 年に出版された *Ethics for the New Millennium* [Dalai Lama 1999a: 162]においてが初めてだからである。それが今しがた引用した部分である。この書籍出版以降の先行研究では、バラティ・プリ (Bharati Puri) がその部分を引いてきてはいる [Puri 2006: 100]けれども、残念ながらチベット語の意味連関を含めた考察はなされていない。

<sup>60</sup> 1959 年の 3 月 10 日にラサにおいてチベット人の民族蜂起が起こった。そしてダライ・ラマはインドに亡命せざるを得なくなり、毎年この日に声明を出している。ダラムサラのツクラカンという中央寺院の広場で記念式典が行われ、そこでダライ・ラマはこの声明を出す。このとき、声明のチベット語版と英語版の原稿が聴衆に配られる。

のチベット語は「チクテン・チ・ヨン・ゲンクル」('jig rten spyi yongs 'gan khur) [Dalai Lama 2005d: 286]すなわち、「公的な世間全体に対する責任」となっている。

1997 年の同声明においては a sense of universal responsibility [Dalai Lama 2005c: 122]に当たる部分として「ザムリン・ディル・シェンペン・キ・サムロ」('dzam gling 'dir gzhan phan gyi bsam blo) [Dalai Lama 2005d: 207]、すなわち「この世界に対する利他の考え」となっている。

またチベット独立の姿勢を放棄した 1988 年のストラスブール提案における a sense of universal responsibility [Dalai Lama 1996(1988): 45]に当たるチベット語は、「チ・ラ・メンペー・ゲンクル・キ・サムロ」(spyi la sman pa'i 'gan 'khur gyi bsam blo) [Dalai Lama 2002(1988): 264]、すなわち「公共に役立つ責任の考え」となっている<sup>61</sup>。

これらの用例では、チ・セム (spyi sems) という言葉が使われていないだけでなく、すべてにおいて異なった言葉が使用されている。ダライ・ラマが実際に使用したもので、英語とチベット語とを対照できる事例のうち、筆者が確認できたのは以上である。

次にダライ・ラマ以外のチベット人による普遍的責任 (Universal Responsibility) に当たるチベット語の用例を以下に挙げる。

ドメー祝賀準備小会議の書籍のなかでは Universal Responsibility にあたる語として「ドワミィ・チクテン・ゲンバプ」('gro ba mi'i 'jig rten 'gan bab) [Mdo smad dgyes ston go sgrig tshogs chung 2001: 153]が用いられている。すなわち「人間の世界に責任を負うこと」である。

また、サムドン・リンポチェの手による小冊子 *Tibet: A Future Vision* とそのチベット語訳の 'byung 'gyur bod kyi skor bsam pa'i 'char snang とを対照させてみると、Universal Responsibility [Samdhong 1997(1996): 9]に当たるチベット語として考えられるのは、「セムチェン・チ・ラ・ペンデ・ドゥブ・パ」(sems can spyi la phan bde bsgrub pa) [Samdhong 1997: xiii]である。すなわち、「有情一般に福利を達成すること」である。

これらの用例から分かるように、普遍的責任 (Universal Responsibility) のチベット語としての用語はまったく確定していない。Universal Responsibility という英語の概念がまず作られ、それに合わせるようにして様々なチベット語が当てられていることがうかがい知れる。

以下、普遍的責任 (Universal Responsibility) を大きく二つに分けて考察する。universal の意味するものと responsibility の意味するものの二つである。このそれぞれに対応するチベット語を踏まえながらその意味するところを明らかにしていきたい。

---

<sup>61</sup> これらの事例から分かるように、チ (spyi) という言葉が多く使われていることと、その意味合いから *chi sem* というチベット語の音写表記をチベット文字のローマナイズに直せば spyi sems となることはほぼ確実であろうと思われる。

### 第3節 Universal について

以上で見てきた用例から、Universal に当たるチベット語は主に 3 つ認められる。チクテン ( 'jig rten)、ザムリン ( 'dzam gling)、チ (spyi) の 3 者である。

チクテン ( 'jig rten) とザムリン ( 'dzam gling) は似通った意味をもっていて、両者とも、「世界」と訳すことができる。それに対してチ (spyi) には「世界」という意味はない。したがって、「チクテン ( 'jig rten) およびザムリン ( 'dzam gling)」と「チ」(spyi) の二つに分けて考えを進めていこう。

ダライ・ラマの普遍的責任 (Universal Responsibility) についてのこれまでの先行研究のなかで、その概念の意味内容を最も深く考察したのはホセ・イグナチオ・カベゾン (José Ignacio Cabezón) である。彼は Universal および Responsibility に相当するチベット語の実例の用例を参照して考察しているわけではないが、Universal については予想できるチベット語を挙げて考察している。その考察によると、Universal には次の 2 つの事柄が含意されている。

第一は、明示的に、有情の住まう場所 (gnas) としての世界と、そこに住まう有情 (sems can) という、責任を負うべき二つの対象のことを意味しているという [Cabezón 1996: 135]。この解釈は、以下でなされる「チクテン」と「ザムリン」の考察に相当する。

第二は、暗示的に、責任の本質がまるで宇宙 (universe) のようにきわめて深く広く終わりのないものだということを意味しているという [Cabezón 1996: 135]。カベゾンは、これ以上の説明をしておらず、具体的にいかなる意味で宇宙のように深く広く終わりのないものであるかを示してはいない。彼の考察はダライ・ラマがチ・セムというチベット語を示す以前のものであるから、これはいたしかたあるまい。

しかし、今は幸運にもダライ・ラマがチ・セムというチベット語を示してくれているので、本論文ではカベゾンが「暗示的」だという意味を「明示的」に示すことができるのではないかと思われる。これについては、以下の「チ」についての考察において明らかにする。

#### ① 「世界」としての Universal

チクテン ( 'jig rten) は 2 つに分類することができる。ヌー・キ・チクテン (snod kyi 'jig rten、器世間) とチュー・キ・チクテン (bcud kyi 'jig rten、情世間) である。前者は環境としての世界を意味しており、後者は環境に住まうすべての生き物、すなわち有情を意味している。弁当で譬えるならば、容器である弁当箱が前者で、中に入っているご飯やおかずが後者である。そしてチクテン ( 'jig rten) というときはその両者を意味する。

他方、ザンブリン ( 'dzam bu gling) と綴られることがあるザムリン ( 'dzam gling) は、サンスクリットのジャンブドヴィーパ (jambudvīpa)、すなわち仏教的世界観における

われわれの住む土地の呼び名から来ている。したがって、地理的な意味での世界のことをサムリンは（'dzam gling）指しており、チクテン（'jig rten）のうちのヌー・キ・チクテン（snod kyi 'jig rten）に相当するものと考えてよい。

したがってわれわれは、ダライ・ラマのいう世界を「環境」（ヌー・キ・チクテンおよびザムリン）と「有情」（チュー・キ・チクテン）の二つに分けて考えることができよう。

## A 「環境」としての世界

まずは、「環境」としての世界の意味するところについて考察しよう。ダライ・ラマは普遍的責任（Universal Responsibility）について述べる際、現代の世界が相互依存していることに必ず言及する。

世界はより小さくなり、ますます相互に依存（interdependent）している。諸国民は彼らの抱える問題をもはや自分たちだけで解決できない。他の国民の関心、態度、そして協働に対して大いに依存しているため、彼らもまた友を必要としている。・・・われわれはこの惑星を共に分かち合う運命にあり、世界がますます狭くなっていくにつれて、過去よりもよりいっそうお互いを必要とすることになる。しかし、核の脅威を減らし、人権を守り、自然環境を保護しようとする一方、人びとが他者の感情や幸福に無関心なままであるかぎり、真の協調の精神を得るのは難しい。必要なのは、私が普遍的責任（universal responsibility）と呼ぶ寛大な心と、共同体意識である[Dalai Lama 1998a: 33-34]。

レオナルド・R・チャペラ（Leonardo R. Chapela）[Chapela 1992: 18-19]やカベゾン[Cabezón: 301]が示しているように、この相互依存（interdependent）という言葉は、仏教の「縁起」（rten 'byung）を踏まえて用いられている<sup>62</sup>。また、バラティ・プリ[Puri 2006: 63-64, 100-101]<sup>63</sup>やカベゾン[Cabezón 1996b: 301]<sup>64</sup>が指摘しているように、この文脈にお

---

<sup>62</sup> 縁起の考え方から天地万物に対する愛重の精神について考察した学者として清沢満之を挙げることができよう。彼は「宇宙間に存在する千万無量の物体が、決して各個別々に独立自存するものにあらざりて、互に相依りて相待ちて、一組織体を成ずるものなることを表示するものなり」として、縁起による世界のあり方を「万物一体」という言葉で表した[清沢 2003: 11]。万物一体の考え方からすれば、万物を保重し、我が子のように生物を愛重するという精神が導かれるけれども、清沢は「吾人は到底天地万有を我有として之を保有し、一切生物を我子として之を愛重するの精神を確立する能はざるを感ず」と述べる[清沢 2003: 12]。末木によると、清沢は万物一体から生じる無限責任を如来に譲りわたすことによって無責任へと転じ、世俗の道徳を否定した[末木 2006: 114-115]。その背景には万物一体から導かれる無限責任を凡夫が遂行することはできないという自覚があった[末木 2006: 114-115]。

<sup>63</sup> プリは、人間は相互依存して存在しているとする縁起の見解が、相互に権利を尊重する

ける縁起の意味するところは、近代の経済と政治における世界的な相互依存性として理解されている。

チベット仏教では「縁起」には以下の3つの意味がある。

自身の原因 (rgyu) と条件 (rkyen) に依拠して生じる (brten nas byung ba) 縁起と、自身の部分 (cha shas) に依拠して生じるあるいは成立する (grub pa) 縁起、自身の名づけられるところ (gdags gzhi) に依拠して名づけられるだけ (brten nas btags tsam) で成立する縁起、という3つの説明がある。最初のものはすべての学派 (grub mtha') に共通 (thung mong) しているものであり、第二のものは中観自立論証派 (rang rgyud pa) と中観帰謬論証派 (thal 'byur ba) に共通するものであり、第三のものは中観帰謬論証派独自 (thung mong ma ying pa) の特徴 (khyad chos) である[Thub bstan msam grub 2005: 264]。

ダライ・ラマ自身は基本的に「縁起」の英訳語を dependent origination としている[Dalai Lama 2005f: 64][Dalai Lama 1999a: 36]。だが、縁起の第二の解釈についてダライ・ラマが英語で説明するときには、以下のように interdependence あるいは the mutual dependence という英語を用いている。

第二に、部分と全体の間の相互依存 (mutual dependence) がある。部分なくして全体はなく、全体なくして部分をいうことはできない。この部分と全体の相互依存 (interdependence) は、空間的・時間的關係にもあてはまる[Dalai lama 2005f: 64]。

第二のレベルにおいてテン・デル (rten 'brel、縁起) は、部分と全体のあいだの相互依存 (the mutual dependence) の関係において理解されうる[Dalai Lama 1999a: 37]。

したがって、普遍的責任 (Universal Responsibility) において相互依存している世界に言及するときにダライ・ラマが用いる「相互依存」(interdependent) という言葉には、「すべてのもの (chos thams cad) はそれぞれの部分の集り (rang rang gi cha shas tshogs pa) に依拠して (brten nas) 名づけられたもの (btags pa)、あるいは生じたもの (byung ba)

---

ことを根拠づけるものであるとしている[Puri 2006: 64]。また普遍的責任 (Universal Responsibility) における相互関連性 (interconnectedness) の故に、諸個人は、諸個人の幸福に対して倫理的責任があるだけでなく、普遍的責任 (Universal Responsibility) を認め、それに応答するときの手段 (instrumental) でもあるとしている[Puri 2006: 101]。

<sup>64</sup> カベゾン<sup>64</sup>は、ダライ・ラマにおいて縁起の概念が、彼の社会的変革 (social transformation) の哲学の文脈で応用されることによって、モダニティを「古い時代 (ancient times)」から区別し、また、様々な実際的な諸問題を解決するのに動的 (dynamic) で実用的な (pragmatic) 原則と変容したとしている[Cabezón 1996b: 301]。

である」[Dalai Lama 2005(1996): 82]とダライ・ラマが言う意味での縁起の見解が強く反映している。

ダライ・ラマは、一昔の世界は多かれ少なかれ独立して自足できる家族や共同体によって構成されていたが、今日では経済のグローバリゼーションによってどの家族や共同体も世界全体の相互依存的な関係性の中でしか成立できなくなっていると指摘している[Dalai Lama 1999a: 161]。家族や小さな共同体が世界の部分を構成しており、世界全体はそのような小さな部分の相互依存的な関係性に依って生じたもの (brtan nas byung ba、縁起) だと彼はいう。

普遍的責任 (Universal Responsibility) はわれわれの個人的な幸福と世界平和、天然資源の公正な使用、未来の世代のために環境を適切に保護することにとって最良の基盤である。・・・今日の世界はわれわれに人間としての一体性 (oneness of humanity) を受け入れるよう求めている。過去において、孤立した共同体は完全に隔てられた他の共同体のことを気にかけずに済んでいた。いくつかの共同体は完全に孤立して存続しえた。しかし今日、ある地域で起こったことはなんであれ最終的に連鎖反応によって他の多くの地域に影響を及ぼす。新しい相互依存性の文脈のなかで、自己利益 (self-interest) は明らかに他者の利益 (interest of others) を考慮に入れることにかかっている<sup>65</sup>。・・・思いやりの実践が非現実的な理想主義であると私は考えていない。自己の利益と同様に他者の利益を追求することは、最も効果的で実際的な方法である。

---

<sup>65</sup> ダライ・ラマは、他者の利益を考えることが自己利益にかなうのだという考えを以下のように何度か示している。

「同じ人間としてわれわれを取り巻いているすべての他者の切望 (aspirations) や感情 (feelings) を度外視して、自分自身の幸福を推し進めようとするのは、道徳的に間違っているだけでなく、実際的に愚かである。賢明なのは、自分自身の幸福を追求するときにも、他者のことを考えに入れることである。これは、私が《賢明な自己利益》 (wise self-interest) と呼ぶものへと導くであろう。それは、うまくいけば自己利益を《折衷の自己利益》 (compromised self-interest) あるいは、《相互的利益》 (mutual interest) へと変化させるものである」[Dalai Lama 1999(1997): 10]。

「私が常々言っているように、利己的であろう (rang gces 'dzin byed) とするなら、智慧のある利己 (rnam dpyod ldan pa'i rang bces 'dzin) であらねばならない。短絡的な (blo thag thung thung) 利己であってはならないと言っている。智慧のある人は他者の福利 (gzhan gyi bde don) を思い、役立つこと (rogs phan) に邁進する (gang yong ci yong bye)。それも、裏腹のない (mgo skor gtong 'dod kyis min par) 有能な証人 (bden dpang 'pher ba) であり、自分 (so so) を二番目 (rim pa gnyis pa) のように数えようとする。そのようにした結果として最終的には自分自身に大きな利益 (khe phan chen po) が訪れることは明らかである。・・・これが智慧のある利己的なやり方である」[Dalai Lama 2006(1998): 206]。

「自分 (so so) が本当に (dgos gnas drang gnas) 自己利益を思う者 (rang don bsam mkhan) であろうとするなら、『入菩薩行論 (spyod 'jug)』に説かれているように、他者の利益 (gzhan don) を達成し、自己の利益 (rang don) を後回しに (zhar la) することである」[Dalai Lama 2002(2000): 91]。



普遍的責任 (Universal Responsibility) の態度を受け入れることは、何よりも各個人から始まるべき事柄である [Dalai Lama 1995c: 198-199]。

このように人と人との相互依存性を強調する一方で、ダライ・ラマは、現代社会では個人の自律性が増大し、他者に依存せず独立していられるようになったとも述べている [Dalai Lama 1999a: 7-8]。ダライ・ラマのこの見解は、世界の相互依存性の増大と矛盾するものではない。たとえば、昔は親戚を呼び集めて農作業をしたけれども、現在では人を集めずともトラクター1台で済ますことができる。このような意味で、たしかに人々は以前に比べて他人に依存しなくなり独立性が増大したといえる。しかし、トラクターはさまざまな過程を経て制作されたものであり、その過程には昔の農作業において駆り出された人々以上に非常に多くの人々が関与している。ダライ・ラマが現代社会において個人の独立性が増大したと言うときには、その独立性が緊密な相互依存性によって裏打ちされているということを踏まえて言っているのである。

普遍的責任 (Universal Responsibility) の議論において、ダライ・ラマが世界の相互依存的なあり様にほとんど必ず言及するのは、世界がそのように存在していることそれ自体が重要であるからではない。彼が世界の相互依存性を強調するのは、以下で考察するように、それが有情の苦と関係づけられるからである。

## B 「有情」としての世界

次のくだりでダライ・ラマは、有情の幸福と苦における縁起の見解を示している。

この世界 ('jig rten) の幸福 (bde skyid) と苦 (sdug bsngal) は、神 (dkon mchog) <sup>66</sup> の意思によって生じたものではなく、自分自身の行為 (las) とその結果 (las dang 'bras bu) の因 (rgyu) と縁 (rkyen) に依って生じたものである。これが、仏教徒のいう縁起の意味である [Dalai Lama 2000b: 190]。

ここに説かれているのは、因果の縁起 (rgyu 'bras rten cing 'brel bar 'byung ba) と言われるもので、仏教すべてに共通する縁起の理解であるとダライ・ラマはいう。有情の苦は、人間を超越した神によって作られたものではなく、有情自身による行為 (las) の原因と諸条件によって生じた結果であるというのが、仏教の基本的な考え方である。

---

<sup>66</sup> クンチョク (dkon mchog) はクンチョク・スム (dkon mchog gsum)、すなわち三宝 (仏陀・法・僧伽) と言われるように、通常「宝」と訳されるが、ダライ・ラマ自身が別のところ [Dalai Lama 2008(2007): 17] で クンチョク (dkon mchog) に対して God という英語を当てているので「神」と訳した。

ダライ・ラマが「仏陀 (sangs rgyas pa) の教え (bstan pa) というものを突き詰めて言えば、私がいつも述べているように、縁起 (rten 'byung) の見解 (lta ba) と、非暴力 ( 'tshe ba mi byed pa) の行為 (spyod pa) である」[Dalai Lama 2000b: 308]と述べているように、彼は仏教の核心的見解を「空 (stong pa)」とせず、「縁起 (rten 'byung)」であるとする。その理由について彼は以下のように述べている。

因果 (rgyu 'bras) を措定し、確信することは非常に重要である。行為の因果 (las rgyu 'bras) に注視して確信することと、空性 (stong pa nyid) に注視して確信することの二つのうちの一つを放棄せねばならないとするなら、空性を放棄するほうがよいと言われている[Dalai Lama 2005(1996): 61-62]。

ダライ・ラマの考えでは、「空」よりも「縁起」の方がより重要である。それゆえ、彼は仏教を「空」ではなく、「縁起」によって特徴づける。「空」よりも「行為の因果」を重視するということは、諸存在の究極的なあり方 (chos rnams kyi gnas tshul mthar thug pa) [Dalai Lama 2005(1996): 62]を理解することよりも、行為として現れる実践的態度を重視するということであろう。

ここで言われる行為 (las、業) とは、サンスクリットでいうカルマ (karma) である。ダライ・ラマはカルマ (業) について以下のように説明している。

幸福 (bde ba) と苦しみ (sdug bsngal) は自分自身の以前のカルマ (las) から生じたものである。・・・善いカルマ (las bzang po) を行えば好ましく (yag po)、悪い (ngan pa) 行為を行えば苦しみ (sdug po) がやってくる。カルマを作る観点から言えば、身 (lus) 口 (ngag) 意 (yid) の3つが、それらの結果の観点から言えば、カルマには善 (dge ba) 不善 (mi dge ba) 無記 (lung ma bstan) の3つがある。・・・カルマが善い (bzang) と悪い (nagn) のどちらになるかは、主に自身のクンロン (kun slong) にかかっている[Dalai Lama 2005(1996): 34-35]<sup>67</sup>。

<sup>67</sup> 他にも以下のような説明がある。

「本質 (ngo bo) からすると思業 (sems pa'i las) と思已業 (bsam pa'i las) の二つがある。身体 (lus) と言葉 (ngag) の行為 (spyod pa) が出る前に行為を促す心の働き (sems byung、心所) が思業であり、その行為 (bya ba) を行っているときの身体と言葉の行為 (las) が思已業である。これら2つには果 ( 'bras bu) に向かわせる事態 ( 'phen tshul) からすると、望ましい善趣 (bde 'gro) に向かわせる ( 'phen byed) 福業 (bsod nams kyi las)、悪趣 (ngan 'gro) に向かわせる非福業 (bsod nams min pa'i las)、上界 (khams gong ma) である色界 (gzugs) 無色界 (gzugs med) に向かわせる不動業 (mi g.yo ba'i las) の3つがある。またこれらはすべて身業 (lus kyi las)、口業 (ngag gi las)、意業 (yid kyi las) の3つに含まれる。また、果を経験する事態 (myong tshul) からするとたとえば、今生 (tshe 'di) に積んだ業 (las) が今生において成熟する (smin) ものを順現受業 (mthong chos myong 'gyur gyi las)、来世 (ske ba rjes) において成

以下のダライ・ラマの発言にあるように、チベットの悲劇が起こった原因を説明する際にもカルマ（行為）の見解が採用されている。

今までどうしようもないほど劣悪な（*thabs sdug*）多くの状況（*gnas tshul*）が生じている。それは一方では、有情の集合的カルマ（*spyi mthun gyi las*、共業）と、以前にわれわれ個人が積んだカルマ（*las*）から生じ、他方では大多数の中国人が少数の指導者に従うほかなかったことによって生じた[Dalai Lama 2000c: 46]。

ここでいう集合的カルマ（*spyi mthun gyi las*、共業）は以下のような説明がある。

結果（*'bras bu*）が共通して（*thun mong du*）経験される行為（*las*）もある。それは多くの人格的主体（*gang zag*）によって集合的カルマ（*spyi thun gyi las*、共業）が積まれることによって、結果を共通して経験するようなとき、たとえば外的な環境（*phyi'i khor yug*）などを共通して享受するようなときのことである[Dalai Lama 2005(1996): 37]。

この集合的カルマ（*spyi thun gyi las*、共業）という考え方に示されているように、ダライ・ラマは、一人の行為がその人のみに影響を与えるだけではなく、一人一人の行為が寄り集まって広範な影響を及ぼすと考えている。ダライ・ラマは、諸存在の究極的なあり方（*chos rnam ky'i gnas tshul mthar thug pa*）である「空」よりも「行為の因果」（*las rgyu 'bras*）、すなわちカルマを重視する。

しかし仏教的なカルマの考え方に頼らずとも、現代社会における金融・食品流通・環境問題などを考えれば、一人一人の行為が、多くの人々の苦楽に多少なりとも影響を与えているということは明白であろう。これは、カルマという仏教的論理を持ち出さずとも、容易に理解することができる。環境的世界（ヌー・キ・チクテン）における緊密な相互依存性の増大によって、そこに住まう人々（チュー・キ・チクテン）の行為は、彼ら自身の苦楽に影響を及ぼしているとダライ・ラマは考えている。

このように人間自身が作り出す原因と条件によって生じると考えられている苦は、以下で述べるように「普遍」としての Universal と密接な関係がある。

---

熟するものを順次生受業、今生と来世よりも後に成熟するものを順后受業（*lan grangs gzhan du myong 'gyur gyi las*）の3つがある」[Dalai Lama 2004(1962): 382-383]。

この説明に示唆されているように、カルマは三界（欲界、色界、無色界）や輪廻の考え方を中心に展開されている。たしかにこのような考え方はダライ・ラマのいう「宗教」（*religion*）の領域に属するものではある。しかし、人間の行為が、行為者自身のその後のあり方や、行為者の属する環境に対して影響を及ぼすということは、「宗教」的見解とはかかわりなく妥当するとダライ・ラマは考えている。

## ② 「普遍」としての Universal

チクテン ( 'jig rten) とザムリン ( 'dzam gling) は「世界」という意味を有しているが、チ (spyi) は全く別の意味を有している。チ (spyi) にはそもそも「世界」という意味はない。

チ (spyi) という言葉の意味は、『新正書字典』によると、「《共通、一般》(thun mong ba) あるいは、《多くの人々》(mi mang po)」[*Dag yig gsar bsgrigs* 2005(1988): 473]である。『蔵漢大辞典』には、「《共通、一般》(thun mong)、および《総て》(khyon yongs)」[*Bod rgya tshig mdzod chen mo* 1996: 1675]とある。

また、チ (spyi) という言葉は、2つの言葉の対義語をなしている。

第一に、「私」(sger) の対義語である。「私」(sger) は『蔵漢大辞典』によると、「公 (spyi) および共通 (thun mong) の対義語 (ldog zla) であり、個別 (bye brag) あるいは特殊 (sgos)」[*Bod rgya tshig mdzod chen mo* 1996: 590]を意味する。ダライ・ラマは、「公私双方 (spyi sger gnyis ka)」[Dalai Lama 1999(1996): 392]や、「公的利益 (spyi don)」[Dalai Lama 2000a: 615]と「私的利益 (sger don)」[Dalai Lama 2000a: 615]、あるいは「社会 (spyi tshogs) と各個人 (sger so so)」[Dalai Lama 2008(2007): 59]、という言い方をしている。「私」(sger) との対で「チ」(spyi) を用いている。このようにチ (spyi) の第一の意味は、日本語でいうところの「公私」における「公」に相当すると見てよいであろう。

第二に、先の『蔵漢大辞典』の説明にあったようにチ (spyi) はチェタ (bye brag) の対義語であり、論理学の概念の一つである<sup>68</sup>。たとえば、チベット仏教には主に4つの宗派がある。ニンマ派、カギュ派、サキャ派、ゲルク派である。この場合、「仏教」というのがチ (spyi) であり、「ニンマ派」や「カギュ派」などがチェタ (bye brag) である。すなわち、チ (spyi) は「普遍」を意味し、チェタ (bye brag) は「個別」を意味する。

このようにチ (spyi) には「公」と「普遍」の二つの意味があるが、普遍的責任 (Universal Responsibility) における「公」や「普遍」は何を意味しているのだろうか。ここでダラ

---

<sup>68</sup> 論理学の概念としてのチ (spyi) には3種ある。すなわち、ツォク・チ (tshogs spyi)、リク・チ (rigs spyi)、ドン・チ (don spyi) である。

ツォク・チ (tshogs spyi) とは、たとえば花瓶があるとして、それには底や側面、取手や口などがある。そのようなものが集まって (tshogs) 全体を形成したものを花瓶という。そのときの花瓶という概念がツォク・チ (tshogs spyi) である。

リク・チ (rigs spyi) とは、たとえば花瓶があるとして、それには色や形、材質などによって異なった種類 (rigs) がある。そのような様々な種類があるけれども総じて花瓶という。そのときの花瓶という概念がリク・チ (rigs spyi) である。

ドン・チ (don spyi) とは、たとえば、花瓶でないものがあるとして、そこに花などを生けるとする。たしかにそれは花瓶と呼ばれるものではないけれども、花を生けるものという意味 (don) においては花瓶である。そのときの花瓶という概念がドン・チ (don spyi) である。

詳しくは[Blo bzang 2007: 202-224]を参照。

イ・ラマの言葉を見てみよう。

本当の思いやり (compassion) は範囲において普遍的 (universal) である。それは責任の感覚 (feeling of responsibility) を伴うものである。自分本位 (selfish) な態度や隠れた動機を持つことなく、他者の福利に対してだけ関心をもって利他的に行動することは、まさしく普遍的責任 (Universal Responsibility) の感覚を分かちあうことである [Dalai Lama 1995c: 253]。

普遍的責任 (Universal Responsibility) における「普遍」は、ダライ・ラマにおいて思いやり (共苦) の及ぶ範囲のことを指している。だが、思いやり (共苦) の及ぶ範囲が「普遍」であるとはどういうことであろうか。

もし状況が微妙に変化すると、すなわちあなたの友人があなたを怒らせたりして不和になれば、あなたの精神的投影 (mental projection) は突然変化する。そこには私の友人という考えはもはやない。・・・本当の思いやりは、自分自身と同じようにすべての人間は幸福でいたいとか、苦を克服したいという欲求を持っているということにもとづいている。・・・これを基盤にして友人であるか敵であるかという他者に対するあなたの見方に関係なく思いやりを感じることができる。それは他者の基本的な権利にもとづくのであって、あなた自身の精神的投影にもとづくものではない [Dalai Lama 1999(1998): 92]。

思いやり (共苦) の及ぶ範囲が「普遍」であるとは、敵や友人といった区別を他者について設けないことだとダライ・ラマはいう。

他者を敵か友人かに区別するものは、私的な精神的投影だと彼は見なしている。敵かどうかは、「自己にとって」、あるいは「他者にとって」、その者が危害を加えるものであるかなどなどの私的な見解によって決定されるのであり、敵を敵であらしめる、完全に独立した根拠はない。自己の私的な見解と他者の私的な見解との関係によって、個々の人物は敵あるいは友人として位置づけられるにすぎない。ダライ・ラマの考えからすれば、敵や友人の区別は「私」(sger) よって規定された「個別性」(bye brag) にもとづいている。

思いやり (共苦) とは、このような私的な区別にもとづくものではない。ダライ・ラマによると、敵であれ友人であれ、人間 (あるいは有情) であることには変わりはなく、自己と同じように苦を感受する能力があり、苦を欲さないという根源的欲求を有している。この点において敵にも友人にも区別はない。したがって他者のなかに「私」(sger) よって規定された「個別性」(bye brag) を見出すのではなく、苦という「普遍性」(spyi) を見出さなければならない。好きな色の花瓶であろうと、嫌いな色の花瓶であろうと、花を生ける物であるという点において区別がないのと同じように、「普遍」(spyi) としての苦という

点から見れば有情もまた区別することができない。これは、ダライ・ラマのいう自他平等 (bdag ghzan mnyam pa) の意味するところでもある。それゆえ、ダライ・ラマは以下のように述べる。

普遍的責任 (Universal Responsibility) の考えの背後にある前提は単純な事実である。すなわち、すべての他者の欲求 (desires) は自分自身の欲求と同じであり、すべての生けるもの (being) は幸福を望み、苦を望まない、ということである [Dalai Lama 1999(1997): 8]。

以上のことから、「普遍」としての Universal とは根源的欲求の普遍性であり、自他平等のことであって、それらを突き詰めれば「普遍」(spyi) としての苦に帰着することが分かる。

ここで、Universal の意味内容についてまとめておこう。前述したように universal には「環境」としての世界 (ザムリンあるいはヌー・キ・チクテン)、「有情」としての世界 (チュー・キ・チクテン)、「普遍」(チ) という 3 つの意味が含まれている。

「環境」としての世界は相互依存的な世界のあり様を意味しており、誰一人として相互依存の網の目から逃れることができない。言い換えれば、個人が独立して自足することはできず、ゆえに一人の個人が他者に対して働きかけざるをえないし、また働きかけることができるのである。

「有情」としての世界とは、有情の苦が彼ら自身の行為の因果によって生じるということの意味している。これは「環境」としての世界と関連がある。諸個人は相互依存的に存在しているのだから、有情の苦に対して関与せざるをえないし、また関与することができるのである。

「普遍」とは、有情の苦のことを意味している。それは、有情に対して私的な区別をしないことの根拠となっている。ダライ・ラマによると、苦を感受し、苦を欲しないことは有情における普遍性であり、その点において自他平等である。それゆえ、苦という「普遍」からすると有情は区別できないのである。

以上のことから Universal とは、諸個人が相互依存的に関与できる、普遍としての苦であると結論できよう。

#### 第4節 Responsibility について

普遍的責任 (Universal Responsibility) における responsibility とは何を意味しているのだろうか。

カベゾンの解釈によれば、「環境」としての世界と「有情」としての世界に対して普遍的責任 (Universal Responsibility) がある。そのうえで彼は「環境」としての世界について、存在論的な意味における責任と、道徳的な意味における責任の二つがあるという。

カベゾンのいう存在論的な意味とは、この世界はわれわれの行為 (カルマ) の結果であることにもとづいている。このことから彼は、今現在の世界だけでなく将来の世界に対しても存在論的に責任があるという [Cabezón 1996: 135-136]。ここでカベゾンが言おうとしているのはおそらく次の二つの事柄であろう。第一に、現在の世界は過去のカルマによって生じた結果であるから、現在のわれわれは過去に対して責任を負わなければならないということである。第二に、カルマの考えかたからすると、将来の世界も現在の行為 (カルマ) によって決定されるので、将来の世界に対する責任も現在のわれわれが負うことになるということである。

道徳的な意味というのは、われわれがカルマによって生じたものであるにしても、同時に自由意思 (free will) をもって世界を作り上げる行為者であるので、作り上げた世界に対して道徳的責任が生じるということである [Cabezón 1996: 136]。

カベゾンによれば、存在論的責任と道徳的責任はそれぞれ独立したものではない。有情が世界を作り上げる役割を果たすという事実にもとづく存在論的責任 (ontological responsibility) のなかには自由な選択にもとづいたメカニズムが介入しているので、存在論的責任と道徳的責任とのあいだには関連があるという。また、環境 (environment) を尊重した倫理的行為に対する道徳的責任 (moral responsibility) において、それを担う自由意思を有した存在も最終的にはカルマの結果によって生じたものであるから、道徳的責任と存在論的責任とのあいだには関連があるという [Cabezón 1996: 136-137]。

以上のような、「環境」としての世界に対する存在論的および道徳的責任は、カベゾンによれば有情に対する責任から惹起される。彼は、他者の福利 (welfare) を尊重することが有情に対する責任であり、それは後天的に獲得されるものではなく、先天的に背負わされているものだという [Cabezón 1996: 138-139]。しかし彼は、他者を尊重するという責任については先天的だとするのみで、その詳しい内実については明らかにしていないし、「環境」に対する責任とのつながりも示していない。

普遍的責任 (Universal Responsibility) との関連において、「環境」に対する責任についてなされたカベゾンの考察はたしかにダライ・ラマの議論から導きだすことができるし、普遍的責任 (Universal Responsibility) にはそのような責任の意味が含まれているであろう。しかし、「環境」に対する責任は「有情」に対する責任から惹起されるとカベゾンが述べているように、普遍的責任 (Universal Responsibility) では、明らかに「環境」よりも「有情」に重点が置かれている。

他方、「有情」に対する責任についてのカベゾンの議論にはそのまま同意することができない。その理由は二つある。第一は、思いやり (共苦) と苦という観点が抜け落ちていることである。ダライ・ラマの考え方からすると、この二つの観点は必要不可欠なものであ

る[Dalai Lama 2005b: 119]。ところが、カベゾンはいきなり（共苦）と苦を基礎にして議論を組み立てていない。第二は、Responsibility という言葉を、ダライ・ラマ独自の意味付けから考察していないことである。カベゾンは Responsibility という言葉を先行させており、それにダライ・ラマの議論を強引に沿わせているように思われる。

しかもカベゾンの議論に見られるこれらの問題点を、彼の落ち度と簡単に断じることはできない。普遍的責任（Universal Responsibility）について詳しく記されている出版物の大部分は容易に入手できるものではないし、彼の考察以降にダライ・ラマが普遍的責任（Universal Responsibility）に相当するチ・セムというチベット語を示しているからである。

しかし、本論文の執筆に際してはより恵まれた状況にあるので、カベゾンの議論における欠陥を克服し、普遍的責任（Universal Responsibility）の意味内容をもう少し明確にすることができるであろう。

## ① 菩薩の勇ましい心としての Responsibility

先ほど普遍的責任（Universal Responsibility）の語源についての考察において明らかにされたように、Responsibility<sup>69</sup>に相当するのはセム（sems）である。セム（sems）<sup>70</sup>という言葉は、ダライ・ラマが英訳しているようにconsciousnessを意味し、日本語では「心」と訳される。セム（sems）に関してダライ・ラマは興味深い発言をしている。

真の思いやり（compassion）は他者の福利に対する親密な感覚であると同時に、それに対する責任の感覚でもある。真の思いやり（共苦）はわれわれが他者をわれわれと同じような存在、すなわち幸福を望み、苦を望まない存在として受け入れるときに発現する。真の思いやりは他者の困難や苦痛の経験に対する、責任の感覚と結びついた心からの関心を発達させたときに現れる。・・・普遍的責任（Universal Responsibility）の基本的な意味は、自己中心的（selfish）な動機なしに思いやりの感覚（feeling）から他者に対して何かをなそうと欲することである。それが私の考えていることであ

<sup>69</sup> サムドン・リンポチェは責任と権利について以下のように述べている。

「近代の政治理論は人間の権利もしくは個人の権利について語るが、古代の智慧は個人の責任について語る。・・・仏教、さらにほとんどの精神的伝統は、結束し平和な社会の確立のための重要な要素として個人の責任を強調しているだろう。・・・もしあなたがあなた自身に対する個人の責任と同様に世界（universe）に対する個人の責任を持っていれば、適正なバランスが達せられる。ダライ・ラマはいつも普遍的責任（Universal Responsibility）について語っているし、実際に個人は普遍的責任（Universal Responsibility）を負っている」[Samdhong 2006: 71]。

<sup>70</sup> ダライ・ラマによると「sems（心）、yid（意）、rnam shes（識）の3つは同じ意味（don gcig）」[Dalai Lama 2005(1967: 18)]である。



る。・・・bodhiは仏教徒にとって特別な意味がある。サットヴァ (satva)<sup>71</sup>は本質 (essence)を意味する。しかし、ここでのチベット語の意味は勇ましい決断と同類の何か、すなわち他者について考え、他者に対して何かをすることであり、それはわれわれの責任の感覚にまで達する。これを実行し、この惑星の他の生けるものを助けようとすることは非常に重要である [Dalai Lama 1995a: 5-6]。

ボーディ (bodhi) とサットヴァ (sattva) という言葉が出てきていることから推すると、ダライ・ラマはここでボーディサットヴァ (bodhisattva)、すなわち「菩薩」を念頭においている。

ボーディサットヴァ (Bodhisattva) はチベット語でチャンチュプセムパ (byang chub sems dpa') という。ボーディ (bodhi) はチベット語のチャンチュプ (byang chub) に相当する。ダライ・ラマの説明からすると、サットヴァ (sattva) に当たるのはチベット語のセムパ (sems dpa') である。セムパ (sems dpa') は、「勇ましい (dpa') 心 (sems)」を意味する<sup>72</sup>。

この発言から、普遍的責任 (Universal Responsibility)、すなわちチベット語のチ・セム (spyi sems) におけるセム (sems) は、チャンチュプセムパ (byang chub sems dpa'、菩薩) におけるセムパ (sems dpa') の意味をも視野に入れているとダライ・ラマが考えていることが読み取れる。それゆえ普遍的責任 (Universal Responsibility) における Responsibility は、セムパ (sems dpa')、すなわち菩薩の勇ましい心だと考えてよいであろう。

### ③ 「大悲」としての Responsibility

では、responsibility としての菩薩の勇ましい心 (sems dpa') とは何を意味するのであろうか。これを明らかにするには、菩薩について考察せねばならない。ダライ・ラマは菩

---

<sup>71</sup> 原文の表記のままに記してある。原文では satva となっているが、sattva の誤植であろう。

<sup>72</sup> ボーディサットヴァにおけるサットヴァ (sattva) の意味するところについては諸説ある。ハル・ダヤル (Har Dayal) は諸学者の見解を分析して以下のようにとりまとめている [Dayal 1975(1932): 4-9]。

①本質 (Wesen, Charakter, essence, nature, true essence)、②生けるもの (any living, sentient being, ein lebendes Wesen)、③心 (spirit, mind, sense, consciousness, Geist)、④萌芽 (embryo)、⑤知性 (mind, intelligence)、⑥結びついていること (clug, stuck, attached, joined, connected)、⑦力 (strength, energy, vigour, power, courage) である。

ダヤルは、チベット語のセムパ (sems dpa') の解釈において、セム (sems) が mind あるいは heart を意味し、パ (dpa') が hero あるいは strong man を意味するものであって、上記の③あるいは⑦の部類に入るとしている [Dayal 1975(1932): 8]。

薩について以下のように説明している。

菩薩とは、すべての生けるものの利益 (benefit) のために完全な悟り (enlightenment) を達成しようと切望し、また他者のために働こうという目的を叶えるのに最も有益な行為に従事しようと誓った人間のことである [Dalai Lama 1995b: 89]。

ここに示されているように、菩薩の第一の目的は、すべての生けるものの利益を達成することにある。そのような菩薩が進む道については次のように述べられている。

菩薩の道 (byang chub sems dpa'i lam) がいかなるものかと言えば、それは、自己 (bdag) によって他者 (gzhan) を愛しむ (gces pa) 菩提心 (byang chub kyi sems) を起点とするものである。・・・菩提心とは自分自身一人だけの利益 (rang gcig pu don) を求める心ではなく、すべての有情の利益 (sems can thams cad kyi don) を背負って (khur)<sup>73</sup> 取ってくる (blang) ことである [Dalai Lama 2006(1998): 181]。

菩薩は、自己の利益だけでなくすべての有情の利益をもたらそうとする菩提心を出発点にしている。菩提心に関してダライ・ラマは次のように解説している。

マイトレーヤ (byams mgon) の『現觀莊嚴論』 (mngon rtogs rgyan) のなかには、「発菩提心 (sems bskyed pa) とは他者 (gzhan) の利益 (don) のために (phyir)、正等覺 (yang dag rdzogs pa'i byang chub) を欲する ('dod) ことである」と説かれている。この説明からも明らかなように、発菩提心には願望 ('dun pa) という名前 (ming) がつけられている。すなわち、他者の利益 (gzhan don) を追求する (don gnyer) 願望 ('dun pa) と、菩提 (byang chub) を追求する願望の二つに欲求 ('dod pa) という名前がつけられている [Dalai Lama 2006(1998): 182]。

菩提心とは願望 ('dun pa) であり、欲求 ('dod pa) だと説明されている。この欲求には二つある。一つは他者の利益を追求する欲求であり、もう一つは完全な悟り (正等覺) を得ようとする欲求である。これら二つの欲求が菩提心の核心をなす。ダライ・ラマによると、この両者は次のように関係づけられる。

他者の利益をもたらそうと欲するとき、今の自分にそれを達成できる能力 (nus pa) が備わっているかどうかを吟味することになる。そうすると、自身にその能力が備わっていないことがわかる。ここにいたって、自分自身が悟り (byang chub、菩提) を達成しなければならないという欲求が生じる [Dalai Lama 2006(1998): 188-189]<sup>74</sup>。

---

<sup>73</sup> khur、すなわち 'khur は 'gan 'khur (責任) という単語を作る。

<sup>74</sup> 菩提心における二つの欲求と仏陀の身体とを関連づけてダライ・ラマは次のように説明

ダライ・ラマにおいて、菩提を追求する欲求（自利）は他者の利益を追求する欲求（利他）を実現するための手段として位置づけられている。したがって、菩提心の中心は他者の利益を追求する欲求であるといっていよいだろう。では、他者の利益を追求する欲求とはどのようなものであろうか。

実際、菩提心（*bodhichitta*）の利他の精神を発展させるためには、単なる思いやり（*compassion*）を持つだけでは十分ではない。菩提心は、他者を助けるという任務を負うことをいとわない、責任の感覚（*a sense of responsibility*）をともなった思いやりにもとづかねばならない。この責任の感覚は、例外なくすべての生きとし生けるものへ広がる自発的で心からの思いやりを生ぜしめて初めて起こる。これは普遍的な思いやり（*universal compassion*）である。これはマハーカルナー（*mahakaruna*）もしくは大いなる思いやり（*great compassion*）と呼ばれ、通常の限定された思いやりとは区別される。しかし、それは自分自身と他者両方の苦の本質に対する本当の洞察を得ることなくしては生じえないであろう [Dalai Lama 2005b: 119]。

ダライ・ラマによると、菩提心における他者の利益を追求する欲求とは、マハーカルナー（*mahākarunā*）、すなわち「大悲」（*snying rje chen po*）のことである。それは思いやり（共苦）にもとづくもので、しかも、責任の感覚をともなったものである<sup>75</sup>。普遍的責

---

している。仏陀には二つの身体がある。それは法身（*chos sku*）と色身（*gzugs sku*）である。他者の利益を達するためには説法という活動（*gsung gi 'phyin las*）が必要となる。説法をするには形を持った身体（*gzugs sku*、色身）が必要となる。そのため、色身は「利他の身体」（*gzhan don gyi sku*）と呼ばれる。この「利他の身体」としての色身を得るには、すべての障害（*sgrib pa*）を完全に消滅し、究極の悟り（*rtogs pa mthar thug*）を得る必要がある。この究極の悟りが一人の人格的主体（*gang zag*）によって顕現することが法身体であり、「自利の法身」（*rang don chos sku*）と呼ばれる。このように、色身と利他、法身と悟りはたがいに結びつく [Dalai Lama 2006(1998): 188-189]。

<sup>75</sup> 「大悲」にはこれ以外に重要な特徴がある。ダライ・ラマの説明を参照してみよう。

「意識的に（*deliberately*）他者の苦に対して心を開き、他者の苦に対する感受性（*sensitivity*）を高める（*enhance*）ならば、他者のとらえがたい（*subtle*）苦にさえ強く心を動かされ、他者に対していいしれない責任感（*overwhelming sense of responsibility*）を持つようになる段階にまで思いやりを徐々に広げてくことができる。この感覚は、他者が苦とその原因を克服するのを手助けするために、ひたすら自分自身を捧げる（*dedicate*）ようにさせる。チベット語ではこの究極的な段階のことをニンジェ・チェンモ（*nying je chenmo*）といい、字義的には大いなる思いやり（*great compassion*）という意味である」 [Dalai Lama 1999a: 123-124]。

ここには、自己を捧げることが示されている。このことはたとえば、『ジャータカ・マーラー』において、「大悲（*snying rje chen po*）は他者の苦によって苦悩し（*gdung ba*）自己の幸福を見ないことである」 [Dpa' bos mdzad pa 2006: 58]と説かれていることから、大悲の中心的な特徴の一つだと理解してよいであろう。『ジャータカ・マーラー』は釈迦の前身の物語を集めたものである。そもそも、菩薩というのは釈迦の前身を含め、彼の成道以前を指すものであった。『ジャータカ・マーラー』は歴史的事実であったかどうかという問

任 (Universal Responsibility) における Responsibility とは「大悲」における責任の感覚だといってよいだろう。ではこの責任の感覚とはいったい何を意味するのか。これは「大悲」の文脈から規定するほかない。ダライ・ラマは「大悲」を以下のように説明している。

大悲 (snying rje chen po) とは何かと言えば、それは、苦から離脱できればと思うだけでなく、苦から離脱するように私が為そう (bdag gis bya'o) と思って、勇氣 (snying stobs) あるいは真摯な心 (lhag bsam) をもっていることによっても導かれるものである [Dalai Lama 2006(1998): 188]。

ここで述べられている「苦から離脱できればと思う」ことは、ダライ・ラマのいう「悲」であるが、「大悲」はそれにとどまらない。そこには「私が為そう」 (bdag gis bya'o) <sup>76</sup>と

---

題は抜きにして、そのような菩薩の行動録として編まれたものである。そこには、自らの命を捨ててまでも餓えた動物を救う話や、自分の財産や妻子までも布施をしてしまうという、一見すると自己犠牲に思える菩薩の行為が記されている。『ジャータカ・マーラー』に説かれるそういった菩薩の行為についてダライ・ラマは次のような説明をしている。

「菩薩の寛大さ (generosity) はもちろん無限の利他主義 (infinite altruism) の一つの例である。われわれは彼がしたように自らの身体や所有物や親族を布施するという実践をすることができない。自分自身の能力 (capacities) だけでなく、自身に対する影響や相手に対する影響、その他の人に対する影響を考慮に入れて布施についてよく考えねばならない。たとえば、私が瀕死の肉食動物と対面したとする。そのとき、その動物の命を救うために私の体を差し出すことができるかもしれない。しかし、そうすることによって自分の今生は終わり、転生へ向かうことは分かっている。そのとき私は、生きながらえるのと転生するのとどちらがより価値があるかをよく考えねばならない。もし今生において悟りへと向かうのにやらねばならないことが多くあるのならば、私は体を差し出すべきではないであろう。しかしながら、より十分に悟った人間ならば可能であろう」 [Dalai Lama 1992: 114]。

『ジャータカ・マーラー』に説かれる菩薩の行為というものは、日常をはるかに超越したものである。そこには、他者のために自己の命を捨てるという究極の段階をも含まれている。このような行為は普通の人間にとって、到底できないものであろう。このことは今の引用にあるように、ダライ・ラマも認めるところである。

<sup>76</sup> 苦も楽もすべて自己自身による、とするならば、ここで次のような問題に直面せざるをえないように思われる。それは、菩薩が他者を苦から離脱するようにするというのはいくことなのか、という問題である。苦楽がすべて自己一元的に生じるのであれば、菩薩のような他者がそこに介入できる余地はないのではないだろうか。

この問題に関係してダライ・ラマは以下のように述べている。

「苦というのは世尊の御手 (phyag) によって順々のように (byil byil lta bu) なされて苦が消える (sel) ことはないのであって、苦の原因である悪業 (sdig pa) を世尊が洗い流しなされる (khrus gsor gngang) わけでもない。他者の苦を世尊によって大悲 (snying rje chen po) や大いなる思いやり (brtse ba thug rje chen po) の力で、他者の苦をこちらに (tshur) お受けになって (bzhes)、世尊自身の円満なる功德 (yon tan phun sum tshogs pa) などをわれわれに恩寵としてお与えになる (gsol ras gngang) ことはない」 [Dalai Lama 2008(2007): 177]。

仏教の創始者である釈迦であっても、直接他者の苦を取り除くことはできないとダラ

いう意思が含まれているとダライ・ラマはいう。したがって、ダライ・ラマのいう責任の感覚とは、「他者が苦から離脱するように私が為そう」という意思のことだと見なすことができる。

仏教においてこのような意思を持つことは重要視されているが、それが観想的態度にとどまるのではないかという批判もある。たとえば A・シュヴァイツァーは、仏教というものはただ言葉において倫理を成就するだけで実践の倫理を成就しない、あるいは知的同情にとどまって実践の同情にまでいたらない、という批判をしている[シュヴァイツァー 1957: 41-42]。また、田邊元も仏教の観想的な態度に対して同様の批判をしている[田邊 1948: 338-339]。

こうした観想的態度の弱点をダライ・ラマは見過ごすことなく、自己批判的な眼差しを向けている。

たしかに、他者のために実際に何かすることよりも、瞑想することのほうが容易である。思いやり (compassion) について単に瞑想することは消極的な (passive) 選択をしているように時々感じられる。われわれの瞑想は、行動 (action) の基礎や、何かする機会をつかみ取る基礎を形づくらねばならない。瞑想する者の動機、普遍的責任 (Universal Responsibility) の感覚は、行為 (deed) として表出しなければならない [Dalai Lama 1995c: 253]。

このようにダライ・ラマは、瞑想によって培われた思いやり (共苦) を一個人の内的満足を与えるだけでにとどめるべきではなく、他者に向けた外的な行為を表出させるスプリングボードのような役割を果たさせるべきだと見ている。たしかに観想的態度を重視するにはするが、それ以上に実践的態度へと結びつくことの重要性を強調する。ダライ・ラマにとって、「他者が苦から離脱するように私が為そう」という意思是、外的行為として表出されるべきものである。

---

イ・ラマはいう。このように述べたあとで、彼は他者の苦をなくすことと釈迦との関係について以下のように述べている。

「原因 (yin lugs) に対する無知 (rmongs pa) によって苦が生じるならば、原因がいかなるものであるかを世尊がお示しになり、原因に対する無知の心を知る (shes pa) 知識 (yon tan) によって、苦の原因 (rgyu) を消すのである」 [Dalai Lama 2008(2007: 177)]。

他者の苦に対する釈迦の役割というのは、その苦を直接に取り除くことではなくて、苦の原因を他者に知らせ、他者自身が努力して苦をなくすることができるようにすることにあるという。そのように釈迦が述べたとしてダライ・ラマは以下のように説明している。

「世尊 (bcom ldan 'das) は《自己 (bdag) こそが自己の主人 (mgon) であって、すべて (thams cad) は自身に依っている (rag las yod)。私は道を説く者 (lam ston pa) であって、医者 (sman pa) のようなものである。私は、あなたたちに役立つ薬 (phan pa'i sman) を与えることができる。しかし、自分自身でそれを飲み、自分自身を世話しなければならない》と説いた」 [Dalai Lama 2005(1996): 40]。

## 第5節 「苦の遍き共有・応答」としての普遍的責任 (Universal Responsibility)

この意思是「悲」と全く別のものではない。ダライ・ラマは以下のように述べている。

他者 (gzhan) の苦 (sdug bsngal) を思う (bsam) ことで悲 (snying rje) が生じるとき、畏縮した心 (blo zhum pa) はなく (med)、自分自身によって最善をつくそう (gang drag ci drag) とする心 (blo) には何の限界 (zur) もない。他者 (pha rol po) が苦によって害される (mnar ba) 状態に対して最善をつくそうとする心が生じるとき、その心には勇氣 (snying stobs) があるので、畏縮はみじんもない。(心を強く支配しているのは) 英語で言う Self Confidence(自信)である [Dalai Lama 2008(2007): 165]。

ダライ・ラマによると、「他者が苦から離脱するように私が為そう」という意思是「悲」と共に生じる。

すでに見てきたように、ダライ・ラマのいう「悲」には互酬の論理が内在している。手短にまとめると以下になるだろう。自己は贈りものとして他者が苦しんでいるという認識を受け取る。そのとき、自己と他者の間には、「他者だけが苦しんでいる」という非対称性が生じる。自己はその非対称性に「耐えられなさ」を感じ、自己と他者の対称性を回復しようとする。その対称性とは他者が苦しまなくなることである。それゆえ自己は「他者が苦から離脱するように欲する」ことになる。これが本論文で考察したダライ・ラマのいう「悲」の論理である。

普遍的責任 (Universal Responsibility) は上のような「悲」の延長線上にある。

普遍的責任 (Universal Responsibility) の文脈では、苦を有情において「普遍」(spyi) なものと捉える。苦しむ他者がいれば、彼らを「私的」(sger) に区別することなく、自己は彼らの苦を贈りものとして受け取る。これが universal の意味するところである。苦という名の贈りものを受け取った自己は、他者だけが苦しむことに「耐えられず」、他者が苦から離脱するように欲する。他者だけが苦しむという非対称性を解消するために、他者が苦から離脱するように自己はみずから何ごとかを為そうとする。自己のこのような意思は苦という名の贈りものに対する応答として位置づけられる。これが Responsibility の意味するところである。

したがって、ダライ・ラマの普遍的責任 (Universal Responsibility) とは、他者の苦を贈りものとして遍く (spyi) 受け取り、その応答として彼らの苦を自ら取り除こうとする意思 (sems) にほかならない。

ダライ・ラマは普遍的責任 (Universal Responsibility) の理念的な理想像を「菩薩」のうちに見ている。菩薩は、究極の安らぎである涅槃に到達する能力がありながら、そうすることを敢えて放棄する [Dalai Lama 1996(1994): 119]。その理由は、苦しんでいる有情が

一人でもいるからである。菩薩は、有情と共に彼らの苦を共有し、有情が苦から離脱するように尽力する者として描かれる。それは、苦しむ有情がいるにもかかわらず、自分自身だけが涅槃という究極の安らぎに到達することに忍びないからではあるまいか。有情という他者が自分と共にあるにもかかわらず、彼らだけが依然として苦しむことに耐えられないからではあるまいか。ダライ・ラマが特に好んで引用する次の言葉は、菩薩のそのような思いを端的に表現している。「虚空があるかぎり、有情がいるかぎり、私も留まって、有情の苦を除くことができますように」[Śāntideva 1985: *sde dge bstan 'gyur*, dbu ma, la, 40a2-3]。

ただしダライ・ラマは、菩薩を普遍的な教義 (universal dogma) とすべきではないという [Dalai Lama 1996(1994): 89]。涅槃や輪廻といった仏教特有の形而上学的見解にもとづいて構築された菩薩を普遍化すべきでないと言っているのは、すべての人々はそれぞれ異なった性向を持っていることを考慮に入れているからである。

と同時に彼は、すべての人々の心の中に菩薩を生み出すべきだともいう [Dalai Lama 1996(1994): 119]。ダライ・ラマがこう述べる時、そこで想定されている菩薩は、もはや仏教の教義としての菩薩ではない。涅槃や輪廻、空といった仏教の見解にもとづかずとも見出すことのできる、スピリチュアリティとしての思いやり (共苦) を発展させ体現した理想的な人物像としての菩薩である。「苦の遍き共有・応答」としての普遍的責任 (Universal Responsibility) としての菩薩のことである。

## 第6節 疑義に対する答えと考察

ここで、先行研究において呈された疑義 (本章第1節) の第一と第二に対して答えることができる。

第一の疑義は、上司の命令に従った部下の行為について、一般には部下に対して責任を追及することはないが、普遍的責任 (Universal Responsibility) の文脈では追及するのかもしれないというものであった。この疑義では責任を、過去の行為に起因する因果的結果に対するそれとして捉えている。しかし、ダライ・ラマの普遍的責任 (Universal Responsibility) は、過去の行為に起因する因果的結果に対する責任を意味するものではない。「苦の遍き共有・応答」がその意味するところである。第一の疑義と普遍的責任 (Universal Responsibility) とでは責任の意味するところが大きく異なっている。それゆえ、普遍的責任 (Universal Responsibility) の文脈において、部下にもそれを適用することができるにはできるが、しかしそれは第一の疑義において理解されている責任とはおよそ異なる。

また、地球の裏側の出来事にまで責任を負っているといえるか、という第二の疑義に対して、ダライ・ラマは以下のように答えている。

他者の幸福についての関心を基盤にしてわれわれは普遍的責任（Universal Responsibility）の感覚を発展させることができるし、またそうすべきだと言うとき、それは各個人が、たとえば世界の異なる地域での戦争や飢餓に対して直接的な責任を負うということを意味しているのではない。仏教徒の実践においては、世界中のすべての生きとし生けるものを救う義務を忘れてはならないとされる。・・・しかし、10,000 マイルも離れた小さな村の飢餓にまで一個人の目が届くわけではないのは明らかだ。ここで言いたいのは、罪悪感（guilt）を持つことではなく、われわれの心を自己から他者へと向けなおすことである。われわれの行動があらゆるところに関わっており、すべての他者が幸福になり苦を避ける権利を有しているという普遍的責任（Universal Responsibility）の感覚を発展させることは、単にわれわれの狭い関心にとらわれず、他者の役に立てるときには役に立とうとする心の態度を発展させるということである [Dalai Lama 1999a: 162-163]。

ダライ・ラマのいう普遍的責任（Universal Responsibility）は、一つの決断で地球規模の影響を与えることのできる権力者は別にして、一般の一個人が地球の裏側の出来事にまで直接責任を負っていると主張するものではない。むしろ、苦しむ他者を自己と同じものと見て（自他平等）、私的な（sger）区別を設けることなく彼らの苦を遍く（spyi）共有しようとし、その苦を除こうと応答する意思（sems）を意味している。他者の苦に着目して、自己の関心の方向を他者に向けなおす（chos）ことが普遍的責任（Universal Responsibility）の核心をなしている。

以上、第一および第二の疑義には答えることができるものの、第三の疑義に本論文ではまだ答えることができない。仮にカプスタインが例に出した母親のように、無責任な行動をとって窮地に陥っている人々すべてを税金によって助けるならば、そのような人々はますます無責任な行動をとることになりかねないし、結局納税者たちが馬鹿を見ることになってしまうかもしれない。普遍的責任（Universal Responsibility）を単に人々の意識の問題に留まらせることなく、社会制度にも反映させようとする場合、きわめて複雑な問題が生じるのは間違いない。これまでのところ、普遍的責任（Universal Responsibility）の倫理を社会制度に応用させることができるような具体的な方策に関してダライ・ラマがいかにかに考えているのか、その手がかりはまだ見出せていない。カプスタインが呈した第三の疑義は、普遍的責任（Universal Responsibility）を考えるとときに、必ず付随する重要な問題であろう。ダライ・ラマは、制度だけでは解決できない問題を解決するには普遍的チュウ（chos）としての普遍的責任（Universal Responsibility）を人々が持たねばならないと考えているが、それでもやはり制度的側面の重要性を見逃すわけにはいかない。人々の意識の上だけの問題でなく、現実的な制度への応用という側面において、普遍的責任（Universal Responsibility）の概念をさらに彫琢することは、グローバル化し複雑化した時代に生きるわれわれに与えられた大きな課題であるにちがいない。



## おわりに

本論文のはじめに述べたように、ダライ・ラマは現代社会に生きる人々が抱える孤独感や疎外感の原因を、人間の物化と科学技術の発展のうちに見ている。現代の市場主義社会が商品交換の支配的な社会であるとすれば、ダライ・ラマは、その対極に位置する互酬が支配的な社会に対して憧憬を抱き、できることなら互酬によって生じる連帯意識を現代社会に取り戻そうと考えている。

現代社会に互酬の倫理を取り戻そうという問題意識は、マルセル・モースも抱いていた。彼は「贈与論」の結論部分でその考えを披瀝している[モース 1968: 371-379]。個人の自律性を維持しながら利己主義の行き過ぎを回避する新しい道德が必要だとモースは主張する。今村によれば、モースのいう新しい道德の「新しさ」は「古い」道德のなかにあるか、あるいは古い道德の再建のうちにある。それは、現代の社会と経済のなかに互酬の倫理を投入することを意味している[今村 2000: 271]。

モースが求めたことを、ダライ・ラマは「精神的な革命」(spiritual revolution) によって成し遂げようとする[Dalai Lama 1999a: 17]。彼のいう「精神的な革命」とは、クンロン(kun slong) をスピリチュアリティ(spilituality) に変革(chos) することにほかならない。ダライ・ラマはこれを普遍的チュウ(chos) と呼ぶ。

普遍的チュウ(chos) としてダライ・ラマが最も強調するのが、「思いやり(共苦)」であり、それを発展させた「苦の遍き共有・応答」としての普遍的責任(Universal Responsibility) である。本論文は、これらに互酬の論理が内在していることを論証しようと努めたささやかな模索の軌跡である。

ダライ・ラマは、「思いやり(共苦)」を「有情が苦とその因から離脱するように欲すること」と定義する。彼によれば、他者の苦はひとえに主観的経験である。自己は他者の苦それ自体を経験することができない。他者の苦は「他者だけの苦」である。他者が苦しんでいるということを自己が認識したとき、「他者だけが苦しんでいる」という非対称性が自他間に生じる。互酬において「贈りもの」が自他間に非対称性をもたらすように、他者の苦も自他間に非対称性をもたらす。他者の苦は「贈りもの」としての機能を果たしている。

ダライ・ラマによれば、苦しむ他者に対面したとき、自己は他者が苦しむことに「耐えられなさ(mi bzod pa)」を感じる。この「耐えられなさ」は、他者も自己と同じく苦を感じ、苦を欲しないという自他平等(bdag gzhan mnyam pa) の認識と、「他者だけが苦しんでいる」という自他間の非対称性によってもたらされる。

互酬において「負い目」が人を返礼へと駆り立てるように、他者だけが苦しんでいることに対する「耐えられなさ」は、自他間の非対称性を解消し、対称性を獲得するように自己を駆り立てる。その結果、自己は他者の苦を共有しようとし、また他者が苦から離脱するように欲することとなる。これがダライ・ラマのいう「思いやり(共苦)」である。

普遍的責任(Universal Responsibility) は「思いやり(共苦)」を発展させたもので、単

に他者が苦から離脱するようにと欲するにとどまらず、「贈りもの」としての他者の苦を遍く (spyi) 共有し、自ら他者の苦を取り除こうと応答する高邁な意思 (sems) なのである。

「思いやり (共苦)」および普遍的責任 (Universal Responsibility) の核心は、関心の方向を自分独りに対してでなく、他者に対して向けなおす (chos) ことにある。この関心の向けなおしは、人間であるかぎり避けることのできない「苦」に着目することによってなされる。ダライ・ラマによると、「苦」とは主観的な意識経験であり、心を持たない「物」に「苦」はない。人間にかぎらず、動物を含め「苦」を感受できる存在を「有情」という。「有情」はチベット語で「セムチェン」(sems can) と表現される。「セム」(sems) は「心」を、「チェン」(can) は「有するもの」を意味する。他者の「苦」を「贈りもの」として受け取るということは、他者を「物」ではなく「心を有するもの」として見ることにほかならない。

ダライ・ラマは、現代社会の人間関係が物 (商品) と物 (商品) の関係のように物化してしまったという。そこで彼はこのような人間関係を、心を有する人と人の関係に戻そうと試みる。その方法として人々に提起するもの、それが他者の「苦」を「贈りもの」として受け取り、「思いやり (共苦)」によって応答することなのであり、ダライ・ラマのこの提言は、物化してしまった社会に生きるわれわれ日本人こそがまさしく真摯に受け止めねばならないものであるにちがいない。

以上、きわめて稚拙ながらダライ・ラマの思想について考察してきたが、問題点はまだまだ残っている。チベット仏教のなかでのダライ・ラマの思想の位置づけがまだ不十分であること、現代社会についての社会学的分析が不十分であること、ダライ・ラマの思想の重層性についての解明がまだ物足りないこと、現代思想における「互酬」の概念についての分析が不十分であることなどである。こうした問題点はひとえに筆者の力量不足による。今後精進することによって、一つ一つ克服していきたい。

ダライ・ラマの思想が有する射程はあまりにも広大かつ深遠であり、それを理解するどころかその全貌を単に見ることすら筆者の一生を費やしても不可能なのかもしれない。筆者にとってあまりにも遠く険しすぎる道のりであるが、ダライ・ラマのいう思いやり (共苦) を、ほんの少しでも理解し体得することができれば、とりあえずは筆者の第一の目標は達成されたことになると思っている。

## 謝辞

本論文を執筆するにあたって、多くの方々からお力添えをいただいた。

筆者がこうして博士論文を提出できたのは、高橋義人先生の学恩によるところである。学問に対する姿勢、方法、その他諸々の基本的なことから、学問を超えた高みから生きるということそのものに至るまで、文字通り親身になってご指導頂いた。高橋先生と巡り合えなければ博士論文を書き上げることはできなかった。

チベット仏教研究の第一人者であられる高野山大学の室寺義仁先生からは、きわめて精緻で深いご助言を賜った。言葉の一つ一つに潜む仏教的な背景を踏まえた上での非常に深い観点から筆者の蒙を啓いて頂き、そのご指摘にはただ感服するばかりであった。

山田孝子先生、田邊玲子先生、鎌田東二先生からは、ダライ・ラマの重層性、研究対象としてのダライ・ラマに向きあうスタンス、論文の構造についてなど、非常に建設的なご助言を賜った。

ご尽力くださった先生方に、伏して心からの感謝を申し上げます。本論文における問題点はひとえに筆者の不徳の致すところであり、正鵠を射たご助言をくださった先生方の本意に沿うものではない。まことに遺憾ながら、筆者の力量不足により先生方の貴重なご意見を十分に反映できないでいるのだが、今後ご期待に応えることができるよう一層の研鑽を積んでいく所存である。諸先生方のご助言は厳しさのなかに温もりを秘め、未熟な筆者を勇気づけてくださるものであった。

北インド・ダラムサラでのフィールドワーク中には、トゥブテン・テンジン氏には本当にお世話になった。現代チベット語をお教えくださったのみならず、腹痛で寝込んでいるときやふさぎこんでいたときにも、パサン・ドルマ夫人とともに筆者のことを常に気遣い、励ましてくださった。チベット医の小川康氏、ルンタプロジェクトの中原一博氏からは、チベット文化・宗教のことについて多くのご教示を受けた。ゲシェー・タクパ・ジグメ氏、タシ氏、ソナム氏、先輩の山本達也氏、あけみさん、直子さん、目本祐介氏、その他多くの方々のおかげで、フィールドワークを行うことができた。

大学院生活では、実に多くの方々に心身ともに支えていただいた。多すぎるので一人一人のお名前を列記することはできないが、高橋研究室、ベッカー研究室、その他の研究室の方々のお力添えのおかげで、実に有意義な大学院生活を送ることができた。

筆者を支えてくださった皆様に、そして家族に心からの感謝を申し上げます。

## 文献表

[一次文献]

- Dalai Lama 1988a, *The Bodhgaya Interviews*, edited by José Ignacio Cabezón, Snow Lion Publications, New York.
- 1988b, *The Dalai Lama at Harvard Lectures on the Buddhist Path to Peace*, translated and edited by Jeffrey Hopkins, Snow Lion Publications, New York USA.
- 1992, *Generous Wisdom*, translated by Tenzin Dorjee, edited by Dexter Roberts, The Library of Tibetan Works and Archives, India.
- 1994, *A Flash of Lightning in the Dark of Night: A Guide to the Bodhisattva's Way of Life*, Shambhala Publications.
- 1995(1977), *Universal Responsibility and The Good Heart*, Library of Tibetan works and archives, Dharamsala.
- 1995(1985), *Opening the Mind and Generating a Good Heart*, translated by Tsepak Rigzin and Jeremy Russell, Library of Tibetan Works and Archives, India.
- 1995a, *Dialogues on Universal Responsibility and Education*, Library of Tibetan works and archives, New Delhi.
- 1995b, *The world of Tibetan Buddhism*, translated, edited and annotated by Geshe Thupten Jinpa, Wisdom Publications, Massachusetts.
- 1995c, *The Spirit of Tibet: Universal Heritage*, edited by A. A. Shiromany, Tibetan Parliamentary and Policy Research Centre, New Delhi.
- 1996(1982), *Advice from Buddha Śākyamuni*, translated by Tsepak Rigzin and Glen H. Mullin, Library of Tibetan Works and Archives, India.
- 1996(1987), “Five Point Peace Plan for Tibet”, *Dharamsala and Peijing, Initiatives and Correspondence 1981-1993*, The department of information and international relations, Central Tibetan administration, India, pp. 11-19.
- 1996(1988), “The Strasbourg Proposal”, *Dharamsala and Peijing, Initiatives and Correspondence 1981-1993*, The department of information and international relations, Central Tibetan administration, India, pp. 43-49.
- with Jean-Claude Carrière 1996(1994), *Violence and Compassion*, Doubleday, New York.
- 1996a, *Beyond Dogma*, North Atlantic Books, California.

- 1996b, *The Spirit of Tibet: Version for Human Liberation*, edited by A. A. Shiromany, Tibetan Parliamentary and Policy Research Centre, New Delhi.
- 1997(1962), *My Land and My People*, Warner Books, New York.
- 1998a, *The Political Philosophy of His Holiness the XIV Dalai Lama Selected Speeches and Writings*, Editor A.A.Shiromany, Tibetan Parliamentary and Policy Research Centre, New Delhi.
- 1998b, *spyi nor gong sa skyabs mgon chen po mchog gis phyi lo 1991 nas 1996 bar bod mi mang spyi 'thus lhan tshogs su bca' khrims kyi zin bris gsol ras stsal skabs dang/ gros tshogs kyi tshogs dus/ tshogs gtso sbrel po'i dam 'bul mdzad sgo bcas kyi skabs su bstsal ba'i gal che'i bka' slob phyogs bsdus/*, bod mi mang spyi 'thus lhan khang, India.
- 1999(1996), *shes yon lam ston*, bod gzhung shes rig dpar khang, India.
- 1999(1997), *Love, Kindness and Universal Responsibility*, Paljor Publications, India.
- and Howard C. Cutler 1999(1998), *The Art of Happiness*, Coronet Books, London.
- 1999a, *Ethics for the New Millennium*, Riverhead Books, New York.
- with Fabien Ouaki 1999b, *Imagine All the People*, Wisdom Publications, Boston.
- 2000a, *srid zhi'i rnam 'dren gong sa skyabs mgon chen po mchog nas rgya che'i bod mi ser skya mang tshogs la blang dor byed sgo'i skor stsal ba'i bka' slob phyogs bsdebs bzhugs so// pod dang po/*, bod gzhung phyi dril las khung, Dharamsala, India.
- 2000b *srid zhi'i rnam 'dren gong sa skyabs mgon chen po mchog nas rgya che'i bod mi ser skya mang tshogs la blang dor byed sgo'i skor stsal ba'i bka' slob phyogs bsdebs bzhugs so// pod gnyis pa/*, bod gzhung phyi dril las khung, Dharamsala, India.
- 2000c, *srid zhi'i rnam 'dren gong sa skyabs mgon chen po mchog nas rgya che'i bod mi ser skya mang tshogs la blang dor byed sgo'i skor stsal ba'i bka' slob phyogs bsdebs bzhugs so// pod gsum pa/*, bod gzhung phyi dril las khung, Dharamsala, India.
- 2000d, *srid zhi'i rnam 'dren gong sa skyabs mgon chen po mchog nas slob grwa khag sogs la shes yon slob sbyong byed sgo'i skor stsal ba'i bka' slob phyogs bsdebs bzhugs so// pod dang po/*, bod gzhung phyi dril las khung, Dharamsala, India.
- 2000e, *srid zhi'i rnam 'dren gong sa skyabs mgon chen po mchog nas slob grwa*

- khag sogs la shes yon slob sbyong byed sgo'i skor stsal ba'i bka' slob phyogs bsdebs bzhugs so// pod gnyis pa/*, bod gzhung phyi dril las khung, Dharamsala, India.
- — — — 2000f, *The Meaning of Life*, translated by Jeffrey Hopkins, Wisdom Publications.
- and Jean-Claude Carrière 2001(1994), *Violence and Compassion, Dialogues on Life Today*, Image Books Doubleday, New York.
- 2001a, *srid zhi'i rnam 'dren gong sa skyabs mgon chen po mchog nas/ bod mi mang spyi 'thus kyi gros tshogs khag dang/ bka' shag gis mtshon gzhung zhabs las byed par stsal ba'i bka' slob phyogs bsdebs bzhugs so// pod dang po/*, bod gzhung phyi dril las khung, Dharamsala, India.
- 2001b, *srid zhi'i rnam 'dren gong sa skyabs mgon chen po mchog nas/ bod mi mang spyi 'thus kyi gros tshogs khag dang/ bka' shag gis mtshon gzhung zhabs las byed par stsal ba'i bka' slob phyogs bsdebs bzhugs so// pod gnyis pa/*, bod gzhung phyi dril las khung, Dharamsala, India.
- 2001c, *srid zhi'i rnam 'dren gong sa skyabs mgon chen po mchog nas/ bud med tshogs pa dang/ gzhon nus mtshon/ tshogs pa khag la stsal ba'i bka' slob phyogs bsdebs bzhugs so//*, bod gzhung phyi dril las khung, Dharamsala, India.
- 2001d, “spyi nor gong sa skyabs mgon chen po mchog gyis bod kyi chos srid zung 'brel skor bgro gleng tshogs chen thengs dang po'i dbu 'byed mdzad sgor bstsal ba'i bka' slob”, *nor mdzod, 2001 lo'i cdon thengs dang po*, nor gling bod kyi rig gzhung gces skyong khang, India, pp. 1-25.
- 2001e, *bka' slob snying gi nor bu, bod kyi bud med lhan tshogs*, India.
- 2002(1987), “zhi bde'i sgon 'gro'i gros 'char don tshan lnga”, *bod du lag bstar byas pa'i rgya dmar gyi srid byus dang bya thabs/*, bod gzhung phyi dril las khungs, India, pp. 241-263.
- 2002(1988), “si Tas si sbag gi gros 'char”, *bod du lag bstar byas pa'i rgya dmar gyi srid byus dang bya thabs/*, bod gzhung phyi dril las khungs, India, pp. 264-273.
- 2002(1992), “ma 'ongs bod kyi chab srid lam ston dang/ rtsa khrims snyong don”, *bod du lag bstar byas pa'i rgya dmar gyi srid byus dang bya thabs/*, bod gzhung phyi drill las khungs, India, pp. 274-291.
- 2002(1996)a, *Kindness, Clarity, and Insight*, translated and edited by Jeffrey Hopkins, Motilal Banarsidass Publishers, India.
- 2002(1996)b, *The Good Heart*, translated by Geshe Thupten Jinpa, Rider, London.

- 2002(1997)a, *The heart of compassion*, Lotus Press, Wisconsin.
- 2002(1997)b, *A Policy of Kindness*, compiled and edited by Sidney Piburn, Motial Banarsidass Publishers, Delhi.
- 2002(2000), *bod gans can gyi khyad nor*, rigs slob lhag rtseg tsogs chung, Dharamsala, India.
- 2002a, *srid zhi'i rnam 'dren gong sa skyabs mgon chen po mchog nas/ bod nas rgya gar du gnyen 'phrad dang/ grwa sa khag la slob gnyer byed mkhan/ spyir btang slob sbyong ched yong mkhan rgan gzhon rnams la blang dor byed sgo'i bka' slob rim stsal phyogs bsdebs bzhugs so// pod dang po/*, bod gzhung phyi dril las khung, Dharamsala, India.
- 2002b, *srid zhi'i rnam 'dren gong sa skyabs mgon chen po mchog nas/ bod nas rgya gar du gnyen 'phrad dang/ grwa sa khag la slob gnyer byed mkhan/ spyir btang slob sbyong ched yong mkhan rgan gzhon rnams la blang dor byed sgo'i bka' slob rim stsal phyogs bsdebs bzhugs so// pod gnyis pa/*, bod gzhung phyi dril las khung, Dharamsala, India.
- 2002c, *srid zhi'i rnam 'dren gong sa skyabs mgon chen po mchog nas/ bod nas rgya gar du gnyen 'phrad dang/ grwa sa khag la slob gnyer byed mkhan/ spyir btang slob sbyong ched yong mkhan rgan gzhon rnams la blang dor byed sgo'i bka' slob rim stsal phyogs bsdebs bzhugs so// pod gsum pa/*, bod gzhung phyi dril las khung, Dharamsala, India.
- 2003(1997), *Healing Emotions*, edited by Daniel Goleman, Shambhala Publications, Boston.
- 2003, *The Compassionate Life*, Wisdom Publications, Boston.
- 2004(1962), *ngos kyi yul dang/ ngos kyi mi mang/*, bod gzhung shes rig dpar khang, Delhi, India.
- 2004(2003), *Destructive Emotions, How can we overcome them?, A Scientific Dialogue with the Dalai Lama*, narrated by Daniel Goleman with contributions by Richard J. Davidson, Paul Ekman, Mark Greenberg, Owen Flanagan, Matthieu Ricard, Jeanne Tsai, the Venerable Somchai Kusalacitto, Francisco J. Varela, B. Alan Wallace, and Thupten Jinpa, Bantam Books, New York.
- and Victor Chan 2004, *The Wisdom of Forgiveness*, Riverhead Books, New York.
- 2005(1967), *legs bshad blo gsar mig 'byed ces bya ba bzhugs so*, bod gzhung shes rig dpar khang, Delhi, India.
- 2005(1990), *Freedom in Exile*, Abacus, London.
- 2005(1996), *nang pa'i lta spyod kun btus*, rigs slob lhag brtsegs tshogs chung,

- India.
- 2005a, *Essence of the heart sutra*, translated and edited by Geshe Thupten Jinpa, Wisdom Publications, USA.
- 2005b, *The Four Noble Truth*, translated by Geshe Thupten Jinpa, Harper Collins Publishers, India.
- 2005c, *Tibet and the Tibetan People's Struggle, 10 March Statements of His Holiness the Dalai Lama(1961-2005)*, Department of Information and International Relations, Central Tibetan Administration, Dharamsala, India.
- 2005d, *chab srid lam ston/ spyi nor gong sa skyabs mgon chen po mchog nas gsum bcu'i dus dran skabs so sor stsal ba'i gsung 'phrin phyogs bsdebs/ phyi lo 1960 nas 2005 bar*, bod gzhung phyi dril las khung, Dharamsala, India.
- 2005e, *Gems form the Heart*, Tibetan Women's Association, India.
- 2005f, *The Universe in a Single Atom*, Morgan Road Books, New York.
- 2006(1998), *sems kyi zhi bde*, rigs slob lhag brtsegs tshogs chung, Dharamsala, India.
- 2008(2007), *bod kyi nang chos ngo sprod snying bsdus*, sku bear rnam par rgyal ba phan bde legs bshad gling grwa tshang gi shes yon lhan tshogs, India.

- ダライ・ラマ 1988 『智慧の眼』、菅沼晃訳、けいせい出版。
- 1990 『愛と非暴力』、三浦順子訳、春秋社。
- 1994 『ダライ・ラマ 「死の謎」を説く』、大谷幸三訳、クレスト社。
- 1995 『空と縁起』、大谷幸三訳、同朋舎出版 (the power of compassion)。
- 、フランシスコ・J・ヴァレーラ、ジェレミー・W・ヘイワード 1995 『心と生命』、山口泰司、山口菜生子訳、青土社。
- 1996 『宇宙のダルマ』、永沢哲訳、角川書店。
- 1997a 『ダライ・ラマ 生き方の探求』、ゲシェー・ソナム・ギャルツェン・ゴンタ訳、春秋社。
- 1997b 『瞑想と悟り』、柴田裕之訳、NHK 出版。
- 1998 『ダライ・ラマ、イエスを語る』、中沢新一訳、角川書店。
- 1999(1989) 『チベットわが祖国』、木村肥佐生訳、中公文庫。
- 1999 『ダライ・ラマ 死を見つめる心』、ハーディング祥子訳、春秋社。
- 2000(1996) 『仏教哲学講義 苦しみから菩提へ』、福田洋一訳、平文社。
- 2000a 『ダライ・ラマ 智慧と慈悲 来日講演集』、マリア・リンチェン訳、春秋社。
- 2000b 『ダライ・ラマ こころの育て方』、今井幹晴訳、求龍堂。
- 2000c 『幸福論』、塩原通緒、角川春樹事務所。



- 2000d 『ダライ・ラマの仏教入門』、石濱裕美子訳、知恵の森文庫。
- 2000e 『ダライ・ラマが語る 母なる地球の子供たちへ』、新谷淳一訳、紀伊国屋書店。
- 2001a 『ダライ・ラマ 幸福になる心』、山際素男訳、春秋社。
- 2001b 『至高なる道』、谷口富士夫訳、春秋社。
- 2001c 『ダライ・ラマ自伝』、山際素男訳、文春文庫。
- 2002 『ダライ・ラマ 〈心〉の修行』、マリア・リンチェン訳、春秋社。
- 2003a 『幸せに生きるために』、塩原通緒訳、角川春樹事務所。
- 2003b 『ダライ・ラマ、生命と経済を語る』、中沢新一・鷺尾翠訳、角川書店。
- 2003c 『なぜ人は破壊的な感情を持つのか』、加藤洋子訳、アーティストハウス。
- 2004a 『ダライ・ラマ 慈悲の力 来日講演集』、マリア・リンチェン訳、春秋社。
- 2004b 『ダライ・ラマ 般若心経入門』、宮坂宥洪訳、春秋社。
- 2006(2003) 『幸福と平和への助言』、今枝由郎訳、トランスビュー。
- 2006a 『思いやり』、マリア・リンチェン訳、サンマーク出版。
- 2006b 『素顔のダライ・ラマ』、牧内玲子訳、春秋社。
- 2006c 『思いやりのある生活』、沼尻由起子訳、知恵の森文庫。
- 2007 『ダライ・ラマ 科学への旅』、伊藤真訳、サンガ。

[二次文献]

- Ajit Bhattacharjea 1994, *Tibetans in Exile The Democratic Vision*, Tibetan Parliamentary and Policy Research Centre, New Delhi.
- Androsov, Valery P. 1999, “Universal Humanity and Fundamental Buddhist Principles”, *In Search of Truth*, edited by The Editorial Board Prof. S. Rinpoche Felicitation Volume, Alumni of Central Institute of Higher Tibetan Studies, Varanasi, India, pp. 425-428.
- Ardley, Jane 2002, *The Tibetan Independence Movement*, RoutledgeCurzon.
- Barlingay, S.S. 1996, “Responsibility, Universality and Religion”, *Universal Responsibility*, edited by Ramesh Chandra Tewari, Krishna Nath, Foundation for Universal Responsibility, New Delhi, pp. 121-132.
- Batchelor, Stephen 1979, *A Guide to the Bodhisattva's Way of Life*, Library of Tibetan works and archives, Dharamsala.
- Bauman, Zygmunt 2000, *Liquid modernity*, Polity Press, U.K.
- Blo bzang bsod nams 2007, *blo gsar la nye bar mkho ba bsdus grwa'i rnam gzhag rigs lam mig 'byed ces bya ba bzhugs so*, mtshan nyid par khang, India.

- bod kyi rtsa khrims* 1963, the Bureau of His Holiness the Dalai Lama, India.
- bod rgya tshig mdzod chen mo* 藏漢大辭典 1996, mi rigs dpe skrun khang 民族出版社, 中華人民共和國.
- Bosson, James E. 1969, *A Treasury Of Aphoristic Jewels*, Indiana University, Bloomington, USA.
- btsan byol bod mi'i bca' khrims* 2005, bod mi mang spyi 'thus lhan khang, Dharamsala.
- Burnier, Radha 1996, "Human Destiny is Universal Responsibility", *Universal Responsibility*, edited by Ramesh Chandra Tewari, Krishna Nath, Foundation for Universal Responsibility, New Delhi, pp. 215-220.
- Cabezón, José Ignacio 1996, "On the principle of universal responsibility", *Universal Responsibility*, edited by Ramesh Chandra Tewari, Krishna Nath, Foundation for Universal Responsibility, New Delhi, pp. 133-141.
- 1996b, "Buddhist Principles in the Tibetan Liberation Movement", *Engaged Buddhism*, edited by Christopher S. Queen and Sallie B. King, State University of New York Press, New York, pp. 295-320.
- Capps, Walter H. 1996, "Religious and Political Perspectives", *Universal Responsibility*, edited by Ramesh Chandra Tewari, Krishna Nath, Foundation for Universal Responsibility, New Delhi, pp. 165-170.
- Chab brag lha mo skyabs 2001, "bod ji srid gnas pa'i bar du chos ldan rgyal khab cig", *nor mdzod, 2001 lo'i cdon thengs dang po*, nor gling bod kyi rig gzhung gces skyong khang, India, pp. 48-84.
- Chapela, Leonardo R. 1992, "Buddhist Guidelines on Economic Organizations and Development for Future Tibet: Interviews with His Holiness the XIVth Dalai Lama and Prof. Samdhong Rinpoche", *The Tibet Journal*, Vol.XVII, No.4 Winter, pp. 18-19.
- Constitution of Tibet* 1963, the Bureau of His Holiness the Dalai Lama, India.
- Dag yig gsar bsgrigs* 2005(1988), bod gzhung shes rig dpar khang, India.
- Dag yig gsar bsgrigs* 新編藏文字典 2005(1989), mtsho sngon mi rigs dpe skrun khang 青海民族出版社, 中華人民共和國.
- Dahl, Robert A 1969(1957), "The concept of power", in *Political power: A reader in theory and research*, Roderick Bell, David V. Edwards, R. Harrison Wagner, The Free Press, New York, 1969.
- Dawa Norbu 2001, "Refugees from Tibet: Structural Causes of Successful Settlements" *The Tibet Journal VOL. XXVI No.2* summer, p.3-25.
- Dayal, Har 1975(1932), *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, Motilal Banarsidass, Delhi.

- Department of Information and International Relations 2001, *Introduction to Central Tibetan Administration*, Dharamsala.
- 1997, *International Resolutions and Recognitions on Tibet (1959to1997)*.
- Dgra bcom pa chos skyob 2008, *ched du brjod pa'i tshoms*, bod gzhung zhes rig dpar khang, India.
- Dpa' bos mdzad pa 2006, “skyes pa'i rabs kyi rgyu”, *rgya gar gyi slob dpon chen po dpa' bos mdzad pa'i skyed pa'i rabs kyi rgyud dang slob dpon chen po bi dya' sing has mdzad pa'i skyes rabs dka' 'grel bcas bzhugs so*, bod gzhung shes rig dpar khang, pp. 1-342.
- Dung dkar blo bzang 'phyin las 2006(2004), *dung dkar tshig mdzod chen mo*, shes rig dpar khang, India.
- 1981, *bod kyi chos srid zung 'brel skor bshad pa*, mi rigs dpe skrun khang, 北京.
- Franck, Thomas M. 1997, “Is Personal Freedom a Western Value?”, *American Journal of International Law*, October 1997 Vol. 91 No. 4, The American Society of International Law, pp. 593-627.
- Fromm, Erich 1994(1941), *Escape From Freedom*, An Owl Book, New York.
- Garfield, Jay L. 2002, *Empty Words*, Oxford University Press, New York.
- 1996, “Human Rights and Compassion: Towards a Unified Moral Framework”, *Universal Responsibility*, edited by Ramesh Chandra Tewari, Krishna Nath, Foundation for Universal Responsibility, New Delhi, pp. 171-200.
- 1999, “The Satya in Satyagraha: Samdhong Rinpoche's Approach to Nonviolence”, *In Search of Truth*, edited by The Editorial Board Prof. S. Rinpoche Felicitation Volume, Alumni of Central Institute of Higher Tibetan Studies, Varanasi, India, pp. 486-494.
- Geshe Ngawang Dhargyey 2003, *Tibetan Tradition of Mental Development*, Library of Tibetan Works and Archives, India.
- Goleman, Daniel 1996, “Universal Responsibility and the Roots of Empathy and Compassion”, *Universal Responsibility*, edited by Ramesh Chandra Tewari, Krishna Nath, Foundation for Universal Responsibility, New Delhi, pp. 142-154.
- Hor gtsang 'jigs med 2001, “bod kyi chos srid zung 'brel lam lugs la phyi mig dang bsam gzhigs”, *nor mdzod, 2001 lo'i cdon thengs dang po*, nor gling bod kyi rig gzhung gces skyong khang, India, pp. 26-47.
- Inamdar, Satish 1996, “What is Responsibility?”, *Universal Responsibility*, edited by Ramesh Chandra Tewari, Krishna Nath, Foundation for Universal

- Responsibility, New Delhi, pp. 223-226.
- International Resolutions and Recognitions on Tibet (1959 to 1997)* 1997, The Department of Information and International Relations, Dharamsala, India.
- Jamyang Norbu 2004, *Shadow Tibet*, Bluejay books, India.
- Jayakar, Pupul 1996, “Who is Responsible?”, *Universal Responsibility*, edited by Ramesh Chandra Tewari, Krishna Nath, Foundation for Universal Responsibility, New Delhi, pp. 221-222.
- Kamalaśīla 1985, “de kho na nyid bsdu pa'i dka' 'grel”, *sde dge bstan 'gyur*, thad ma, ze, 133b1-363a7, CD-Rom, W23703-1507, Tibetan Buddhist Resource Center, New York.
- Kapstein, Matthew 1996, “Three Questions about Universal Responsibility”, *Universal Responsibility*, edited by Ramesh Chandra Tewari, Krishna Nath, Foundation for Universal Responsibility, New Delhi, pp. 209-214.
- Keown, Damien 2007(2005), *Buddhist Ethics*, Oxford University Press, New York.
- Konarzewski, Krzysztof 1992, “Empathy and Protest: Two Roots of Heroic Altruism”, *Embracing the Other*, edited by Pearl M. Oliner, Samuel P. Oliner, Lawrence Baron, Lawrence A. Blum, Dennis L. Krebs, and M. Zuzanna Smolenska, New York University Press, New York, pp. 22-29.
- Lotsawa Kawa Paltseg 2003, *A Manual of Key Buddhist Terms: Categorization of Buddhist terminology with Commentary*, Library of Tibetan Works and Archives, India.
- McLagan, Margaret J. 1996, *Mobilizing for Tibet: Transnational Politics and Diaspora Culture in the Post-cold War Era*, Ph.D. dissertation. Department of Anthropology. New York University.
- Mdo smad dgyes ston go sgrig tshogs chung 2001, *kyag kyog che ba'i bzhud lam dang/ 'od stong 'bar ba'i mi tshe/*, Mdo smad dgyes ston go sgrig tshogs chung, India.
- Mehrotra, Rajiv(ed.) 2006(2004), *Understanding the Dalai Lama*, Penguin Books, India.
- 2006(2004), “Introduction”, *Understanding the Dalai Lama*, Penguin Books, India, pp. vi-xxvii.
- Nariman, J. K. 1972(1919), *Literary History of Sanskrit Buddhism*, Motilal Banarsidass, Delhi.
- Ngag dbang blo bzang 2000, *byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa'i 'grel bshad blo gsal sgron me*, EDRC Upper TCV, Dharamsala, India.
- Nowak, Margaret 1984, *Tibetan Refugee*, Rutgers University Press New Brunswick, New Jersey.
- Pande, G.C. 1996, “Buddhist Compassion and the Modern Context”, *Universal*

- Responsibility*, edited by Ramesh Chandra Tewari, Krishna Nath, Foundation for Universal Responsibility, New Delhi, pp. 21-26.
- Panikkar, Raimon 1996, "Universal Responsibility", *Universal Responsibility*, edited by Ramesh Chandra Tewari, Krishna Nath, Foundation for Universal Responsibility, New Delhi, pp. 51-62.
- Polanyi, Karl 1977, *The Livelihood of Man*, edited by Harry W. Pearson, Academic Press, New York.
- Puri, Bharati 2006, *Engaged Buddhism, The Dalai Lama's Worldview*, Oxford University Press, India.
- Ramesh Chandra Tewari and Krishna Nath 1996, "Introduction", *Universal Responsibility*, edited by Ramesh Chandra Tewari, Krishna Nath, Foundation for Universal Responsibility, New Delhi, pp. xi-xxvii.
- Rand, Ayn 1964, *The Virtue of Selfishness*, A Signet Book, U.S.A.
- Rdo rje dbang phyug 2001, "bod kyi chos srid zung 'brel gyi brgyud rim dang bcas pa'i gnas bab las 'phros te/ 'das pa dang da lta/ ma'ongs pa'i 'gyur khyad thad phul ba'i bsam tshul 'char snang", *nor mdzod, 2001 lo'i cdon thengs dang po*, nor gling bod kyi rig gzhung gces skyong khang, India, pp. 85-136.
- Rong bob lo bzang snyan grags 2003, *byams brtse dang drang bden gyi bla srog*, bod gzhung phyi dril las khungs, India.
- Saklani, Girija 1978, "Tibetan Refugees in India: A Sociological Study of an Uprooted Community", *The Tibet Journal*, Vol.III No.4 Winter, The Library of Tibetan Works and Archives, pp. 41-46.
- Samdhong Rinpoche 1996a, "Democracy and future Tibet", *Second International Conference of Tibet Support Groups Bonn Germany June 14-17 1996 A Report*, Tibetan Government-in-Exile In Co-operation with Friedrich-Naumann-Stiftung, pp. 49-53.
- 1996b, "Self-determination: A right or duty?", *Tibetan People's Right of Self-determination Report of the Workshop on Self-determination of the Tibetan People: Legitimacy of Tibet's Case 1994/1996*, India, Tibetan Parliamentary and Policy Research Centre, New Delhi, pp. 3-7.
- and Kapila Vatsyayan 1996c, "An Interview with His Holiness the Dalai Lama", *Universal Responsibility*, edited by Ramesh Chandra Tewari, Krishna Nath, Foundation for Universal Responsibility, New Delhi, pp. 251-257.
- 1997(1996), *Tibet: A Future Vision*, Tibetan Parliamentary and Policy Research Centre, New Delhi.
- 1997a, *bod kyi da lta'i dza drag gnas bab dang nga tsho'i las 'gan*, bod kyi dus

- bab, India.
- 1997b, *'byung gyur bod kyi skor bsam pa'i 'char snang*, bod kyi gros tshogs dang srid byus nyams zhib khang.
- 1999a, *zam gdong rin po che'i gsung rtsom dang gsung bshad phyogs bsdus*, bod kyi ches mtho'i gtsug lag slob khang, India.
- 1999b, *Selected writings and speeches*, Alumni of Central Institute of Higher Tibetan Studies, India.
- 2006, *Uncompromising Truth for a Compromised World: Tibetan Buddhism and Today's World*, World Wisdom.
- Sen, Amartya K. 1990(1978), "Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory", *Beyond Self-Interest*, edited by Jane j. Mansbridge, The University of Chicago Press, pp. 25-43.
- Sheel, R.N. Rahul 1989, "The Institution of the Dalai Lama", *The Tibet Journal*, Vol.XIV, No.3, Autumn, The Library of Tibetan Works and Archives, pp. 19-32.
- Tashi Rabgey 1994, "The case for Rangzen", *Tibet: the issue is independence*, edited by Edward Lazar, Parallax Press, Berkeley, California, pp. 9-16.
- The Office of Planning Commission 2004, *Tibetan community in exile, Demographic and Socio-Economic Issues*, Central Tibetan Administration of His Holiness the Dalai Lama, Dharamsala, India.
- Thub bstan msam grub 2005, *mdo sngags kyi gzhung chen mo'i tshig mdzod ris med mkhas pa'i zhal lung zhes bya ba bzhugs so*, bod gzhung shes rigs par khang, Delhi, India.
- Thub bstan yar 'phel 2005, *bod gangs can gyi rgyal rabs mdor bsdus dris lan brga pa rab gsar shel gyi me long zhe bya ba bzhugs so*, sku bcar rnam rgyal grwa tshang, India.
- Thub bstan yar 'phel 2007(2005), *chos 'byung dris lan brgya pa legs bshad snying bsdus zhes bya ba bzhugs so*, sku bcar rnam rgyal grwa tshang, India.
- Thurman, Robert 2008, *Why the Dalai Lama Matters*, Atria Books, New York.
- 1983, "The Dalai Lamas of Tibet: Living Icons of a Six-hundred-year Millennium", *The Tibet Journal*, Vol.VIII, No.4, Winter, The Library of Tibetan Works and Archives, pp. 10-19.
- 1991(1984), *The Central Philosophy of Tibet*, Princeton University Press, New Jersey.
- Tsepak Rigzin 2003(1986), *Tibetan-English Dictionary of Buddhist Terminology*, Library of Tibetan Works and Archives, India.
- Tsong kha pa 2001(1991), *drang ba dang nges pa'i don rnam par phyi ba'i bstan bcos*

- legs bshad snying po zhes bya ba bzhugs so*, 'bras spungs blo gsal gling dpe mdzod khang(Drepung Loseling Library Society), India.
- 2004, *The Great Treatise of the Stages of the Path to Enlightenment Volume 2*, translated by The Lamrim Chenmo Translation Committee, Snow Lion Publications.
- Tähtinen, Unto1976, *Ahiṃsā*, Rider and Company, London.
- Ye she thabs mkhas 1999, “nang chos nas bshad pa'i rang dbang dang 'dra mnyam”, *In Search of Truth*, edited by The Editorial Board Prof. S. Rinpoche Felicitation Volume, Alumni of Central Institute of Higher Tibetan Studies, Varanasi, India, pp. 135-151.
- Zhwa sgab pa dbang phyug bde lnan 2002(1976), *bod kyi srid don rgyal rabs*, bod gzhun shes rig dpar khang, India.
- Śāntideva(zhi ba lha) 1985, “byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa”, *sde dge bstan gyur*, dbu ma, la, 1b1-40a7, CD-Rom, W23703-1421, Tibetan Buddhist Resource Center, New York.
- 阿部浩己 1998 『人権の国際化』、現代人文社。
- 1996「七五パーセントの偽善を超えて」、『NGO が創る世界の人権』、江橋崇監修、世界人権会議 NGO 連絡会編、明石書店。
- 石濱裕美子 1994「僧形の王 (Priest King) ダライラマ」、『季刊仏教 no.26』、法蔵館、257 頁から 266 頁。
- 伊藤幹治 1995 『贈与交換の人類学』、筑摩書房。
- 今村仁司 2000 『交易する人間』、講談社。
- 2007 『社会性の哲学』、岩波書店。
- 上田紀行 2007 『目覚めよ仏教！ ダライ・ラマとの対話』、NHK ブックス。
- 瓜生津隆真 2005(2004) 『龍樹 空の論理と菩薩の道』、大法輪閣。
- 江島恵教 2003 『空と中観』、春秋社。
- 江橋崇監修 1996 『NGO が創る世界の人権』、世界人権会議 NGO 連絡会編、明石書店。
- エルリンハーゲン、H 1956 『責任論』、小林珍雄訳、創文社。
- 大澤真幸編 2008 『アキハバラ発 《00 年代》への問い』、岩波書店。
- 大沼保昭 1998 『人権、国家、文明』、筑摩書房。
- 岡田絵美 2005 「ダラムサラにおけるチベット解放の非暴力運動」、『あらはれ』第 8 号、猿田彦大神フォーラム、136 頁から 169 頁。
- 岡野治子 2005(2003) 「フェミニスト神学の視点から社会倫理を再考する——スピリチュアリティ・平和をめぐって」、『スピリチュアリティの現在』、湯浅泰雄監修、人文書院。

- 梶山雄一 1992 『空入門』、春秋社。
- 、瓜生津隆真訳 2004(1974) 『大乘仏典 14 龍樹論集』、中央公論新社。
- 2002(1976) 『般若経 空の世界』、中央公論新社。
- 2008 『中観と空 I』、春秋社。
- 片岡寛光 2000 『責任の思想』、早稲田大学出版部。
- 清沢満之 2003 『清沢満之全集 第六巻 精神主義』、岩波書店。
- グラスドルフ、ジル・ヴァン 2004 『ダライ・ラマ その知られざる真実』、鈴木敏弘訳、河出書房新社。
- ゲシェー・ソナム・ギャルツェン・ゴンタ、西村香 2002(平成 14 年)、『チベット仏教・菩薩行を生きる』、大法輪閣
- 小島秀光 2008 「スピリチュアリティと本願力」、『仏教とスピリチュアルケア』、谷山洋三編著、東方出版。
- ゴドリエ、モーリス 2000 『贈与の謎』、山内昶訳、法政大学出版局。
- 榊亮三郎編著 1981(1916) 『梵蔵漢和四訳対校 翻訳名義大集』、国書刊行会。
- 櫻部健・上山春平 2003(1996) 『存在の分析＜アビダルマ＞』、角川ソフィア文庫。
- 佐々木現順 1982(1980) 『業の思想』、第三文明社。
- サーリンズ、M. 1984 『石器時代の経済学』、山内昶訳、法政大学出版局。
- 島藺進 1998 「慈悲の倫理と日本仏教」、『春秋』、400 号、春秋社、13 頁から 16 頁。
- シャカッパ、W・D 1992 『チベット政治史』、三浦順子訳、貞兼綾子監修、亜細亜大学アジア研究所。
- シュヴァイツァー 1957 『シュヴァイツァー著作集第八巻』、大島康正訳、白水社。
- 末本文美士 2006 『仏教 vs. 倫理』、筑摩書房。
- スネルグローヴ、D／リチャードソン、H 1998 『チベット文化史』、奥山直司訳、春秋社。
- 芹沢俊介 2008 『若者はなぜ殺すのか アキハバラ事件が語るもの』、小学館。
- セン、A 1989 『合理的な愚か者』、大庭健、川本隆史訳、勁草書房。
- 2005(2002) 『貧困の克服』、大石りら訳、集英社。
- 藺田坦 2006 「人間と宗教」、『あんじやり』11 号、親鸞仏教センター、24 頁から 25 頁。
- 立川武蔵 2005(2003) 『空の思想史』、講談社。
- 多田等観 2008(1942) 『チベット』、岩波書店。
- 田邊元 1948 『キリスト教の辯證』、筑摩書房。
- 辻村優英 2006 「カルマの倫理性—サムドン・リンポチェのサティヤグラハー」、『宗教と倫理』、第 6 号、宗教倫理学会、17 頁から 31 頁。
- 2007 「非暴力ともう一つのチベット問題」、『人環フォーラム』、第 20 号、京都大学大学院人間・環境学研究科、58 頁から 59 頁。
- 2007 「ダライ・ラマ 14 世における祈りとモダニティ」、『宗教と倫理』、第 7 号、宗教倫理学会、54 頁から 73 頁。



- 堤功一 2000 「グローバル化時代のアジアの人権」、『立命館法学』、2000 年第 3・4 号、立命館大学法学会、550 頁から 569 頁。
- デエ、ロラン 2005 『チベット史』、今枝由郎訳、春秋社。
- 長尾雅人・梶山雄一・荒牧典俊訳 2005(1976) 『大乘仏典 15 世親論集』、中央公論新社。
- 長尾雅人・戸崎宏正訳 2001(1973) 『大乘仏典 1 般若部經典』、中央公論新社。
- 長尾雅人責任編集 1967 『大乘仏典 世界の名著 2』、中央公論社。
- 仲島陽一 2006 『共感の思想史』、創文社。
- 中村元 1961 『慈悲』、サーラ叢書。
- 、三枝充恵 1987 『バウッタ』、小学館。
- 1978(1972) 『原始仏教の生活倫理』、春秋社。
- 1980 「苦の問題」、『仏教思想 5 苦』、平楽寺書店、1 頁から 94 頁。
- 2002 『龍樹』、講談社。
- 2006(2005) 『東洋のこころ』、講談社。
- 中村元訳 2000(1978) 『ブッタの真理のことば 感興のことば』、岩波書店。
- ハラー、ハインリヒ 1981 『チベットの七年』、福田宏年訳、白水社。
- ヒック、ジョン 1990 『宗教多元主義』、間瀬啓允訳、法蔵館。
- 藤田宏達 1980 「苦の伝統的解釈—アビダルマ仏教を中心として—」、『仏教思想 5 苦』、平楽寺書店、201 頁から 240 頁。
- 古沢希代子 1996 「人権の普遍性、不可分性・相互依存性、非選択的实践」、『NGO が創る世界の人権』、江橋崇監修、世界人権会議 NGO 連絡会編、明石書店
- フロム、エーリッヒ 1965 『悪について』、鈴木重吉訳、紀伊国屋書店。
- 宝月誠 1980 『暴力の社会学』、世界思想社。
- ポランニー、K. 1980a 『人間の経済 I』、玉野井芳郎、栗本慎一郎訳、岩波書店。
- 1980b 『人間の経済 II』、玉野井芳郎、中野忠訳、岩波書店。
- 2004 『経済と文明』、栗本慎一郎、端信行訳、筑摩書房。
- 松本史郎 1997 『チベット仏教哲学』、大蔵出版。
- マリノフスキー 1967 「西太平洋の遠洋航海者」、寺田和夫、増田義郎訳、『世界の名著 59』、中央公論社。
- モース、M 1968 『社会学と人類学 I』、有地亨、伊藤昌司、山口俊夫訳、弘文堂。
- 山口瑞鳳 1988 『チベット』、東京大学出版会。
- ヨナス、ハンス 2000 『責任という原理』、加藤尚武監訳、東信堂。